Judith Butler

¿Qué mundo es este?

Fenomenología y pandemia

Traducción de Cristina Zelich

ARCADIA

¿QUÉ MUNDO ES ESTE?

FENOMENOLOGÍA Y PANDEMIA

Judith Butler

Traducción de Cristina Zelich

ARCADIA

La edición de este libro es fruto de una colaboración editorial entre
la Càtedra Ferrater Mora de Pensament Contemporani,
Universitat de Girona, y Arcadia.

Primera edición: octubre de 2022
Título original: *What World Is This? A Pandemic Phenomenology*

Ensayo elaborado a partir de las conferencias que Judith Butler impartió en el marco de las Lliçons Ferrater Mora, con el título «Livable Life, Inhabitable World?», del 19 al 22 de octubre de 2020.

© 2022, Judith Butler, por el texto
© 2022, Cristina Zelich Martínez, por la traducción
© 2022, ATMARCADIA, SL, por esta edición
Muntaner, 3 1° 1ª
08011 – Barcelona
www.arcadia-editorial.com

Diseño de la cubierta: Víctor García Tur, a partir del diseño original de Astrid Stavro/Atlas
Revisión lingüística: Rosa Julve
Composición: LolaBooks
Impresión: Romanyà Valls

ISBN: 978-84-125427-4-5
DL: B-16.151-2022

No se permite la reproducción total o parcial de esta publicación a través de cualquier medio, en cualquier lengua, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright. Diríjanse a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesitan fotocopiar o escanear fragmentos de esta obra: www.conlicencia.com

I

SENTIDOS DEL MUNDO: SCHELER Y MERLEAU-PONTY. FENOMENOLOGÍA Y PANDEMIA

¿Y si este presente fuera la última noche del mundo?
John Donne

Independientemente de dónde estemos, y estamos en muchos lugares, vivimos ahora, en la primera mitad de 2021, bajo un nuevo conjunto de condiciones creadas por la pandemia del covid-19. No digo que la pandemia cree una condición aparte de las condiciones sociales y ecológicas actuales, sino solo que la pandemia configura ahora esas condiciones actuales de un modo nuevo. Dichas condiciones actuales incluyen: la destrucción medioambiental, la pobreza, el racismo, las desigualdades globales, la violencia social, incluida la violencia dirigida contra las mujeres y las minorías sexuales. En estos tiempos de pandemia, algunos han sufrido sin duda pérdidas dolorosas mientras que otros tal vez han observado estas pérdidas desde lugares del mundo más seguros; sin embargo, todos hemos convivido con la enfermedad ambiental y la muerte. La muerte y la enfermedad están en el aire. Aunque registremos de manera diferente esta pandemia –y la importancia de lo que significa *registrarla* se verá en lo que

quiero decir sobre la fenomenología de los sentidos–, sin duda la entendemos como algo global; nos implica a cada uno de nosotros en un mundo interconectado, un mundo de criaturas vivas cuya capacidad de afectarse entre sí, de que otra les afecte, puede ser una cuestión de vida o muerte. No sé si podemos decir que compartimos un *mundo común*, pues aunque deseemos habitar en un mundo común, no estoy segura de que así sea actualmente. Todavía no se ha conseguido lo que es común. Quizá sea más adecuado decir que existen muchos *mundos* que se solapan, ya que muchos de los principales recursos del mundo no se comparten equitativamente, y a algunos les ha tocado una pequeña parte del mundo o ninguna. No podemos registrar un fenómeno global como el de la pandemia sin al mismo tiempo registrar estas desigualdades y, en el caso actual, sin ver intensificadas dichas desigualdades. A veces decimos que aquellos que poseen riqueza y protección viven en un mundo diferente al de aquellos que carecen de ellas. Es una forma de expresarse, pero ¿acaso no comunica una realidad? Quizá no deberíamos tomarnos en serio cuando hablamos de este modo si, después de todo, existe un mundo singular que abarca tales desigualdades. Pero ¿qué pasa si sigue siendo descriptivamente cierto que algunos mundos no son del todo parte de ese mundo único, de ese mundo común, o si hay zonas de la vida que existen y persisten fuera de lo común o los comunes?[1]

1. Stefano Harney y Fred Moten, *The Undercommons: Fugitive Planning and Black Study* (2013); *Los abajocomunes. Planear fugitivo y estudio negro.*

A menudo aquellos que habitan en esas zonas marginales trabajan para ese mundo común y están ligados a él a través del trabajo, pero no por ello son *de* él, entendiendo por «de él» una forma de pertenencia. De hecho, quizá aquellos que constituyen una fuerza de trabajo sustituible o que habitan fuera de la zona de productividad son considerados, según los parámetros capitalistas, el desecho, el desperdicio del mundo común, o la zona de criminalidad; las vidas de personas de color, que a veces viven endeudadas, que viven, de hecho, en el tiempo infinito de la deuda impagable, una deuda que empapa las vidas y sobrevive a las vidas de los deudores. Así que quizá necesitamos pensar en mundos contiguos y superpuestos que no son comunes o incluso, tal como defienden Fred Moten y Stefano Harney, pertenecen a unos subcomunes subyacentes.[2] Se trata de una zona de negligencia, criminalidad, pero también refugio, experimentos en comunidad y arte, actos de afirmación a menudo emprendidos sin una financiación suficiente. Si, a pesar de todo ello, queremos seguir hablando de un mundo compartido o común, deberíamos hablar, en palabras de Jacques Rancière, de «la parte de aquellos que no tienen parte» –aquellos para los cuales la participación en lo común no es posible, nunca lo fue o ya no lo es–.[3] Si tuviéramos que hablar

---

México D.F.: Cooperativa Cráter Invertido y Campechana Mental, 2017. Traducción de Cristina Rivera Garza, Juan Pablo Anaya y Marta Malo. https://www.minorcompositions.info/wp-content/uploads/2013/04/undercommons-web.pdf

2. Ibíd.

3. Jacques Rancière, *Dissensus: On Politics and Aesthetics* (2010); *Disenso.*

de participaciones del mundo –no de participaciones financieras, sino partes de la participación común que es el mundo–, tendríamos que admitir que no existe una medida equitativa para distribuir partes iguales del mundo. Una participación sería una forma de participar o pertenecer que no podría ser medida según parámetros económicos, y sin duda requeriría una medida más allá de dichos parámetros. Porque no solo estamos hablando de recursos y compañías en las que se participará en forma de acciones, sino de un mundo común, un sentido de lo común, un sentido de pertenencia a un mundo, o del propio mundo como lugar de pertenencia. En mi opinión, esto no es lo mismo que una lucha por el reconocimiento dentro de las coordenadas y categorías sociales existentes, sino que implica una transformación fundamental de la comprensión del valor. Como tal, es una manera de vivir la vida asumiendo que la vida de cada individuo tiene valor, un valor más allá del valor de mercado, y que el mundo se estructurará para facilitar el florecimiento de cada uno, y que esto sucede, o sucederá, no solo para uno mismo sino también para todos los demás.

Por supuesto, estamos lejos de cualquier idea de un mundo común. Como ya sabemos, la pandemia, y ahora la distribución de las vacunas, iluminan e intensifican las desigualdades raciales. Gran parte del sufrimiento pandémico se concentra

---

Ensayos sobre estética y política. México D.F.: FCE, 2019. Traducción de Miguel Ángel Palma Benítez. Citado de la edición en inglés: Steven Corcoran (ed.). Londres: Continuum, 2010, p. 33.

en ciertas partes del mundo subyugado y colonizado y en las comunidades de color. En Estados Unidos, las personas de color han tenido el triple de posibilidades de verse infectadas por el virus que los blancos y han tenido el doble posibilidades de morir.[4] Las estadísticas no pueden explicar cómo se ha llegado a esto, pero podemos suponer que uno de los motivos es que en el denominado «mundo común» se ha aceptado que la pérdida de vidas de personas negras no es sencillamente tan preocupante o lamentable como la pérdida de vidas de personas blancas (a menudo descrita simplemente como «vida humana»). De hecho, ante tales desigualdades estadísticas, nos podríamos preguntar: «¿Qué clase de mundo es este donde aparecen semejantes estadísticas?». Esta pregunta puede tener varios significados. Podemos estar preguntándonos a qué versión de la realidad sirven estas estadísticas. O qué mundo queda circunscrito por las propias estadísticas. Sin embargo, incluso cuando las desigualdades sociales y económicas cobran mayor relieve bajo las condiciones de la pandemia, y cuando un número creciente de subcomunes vulnerables al abandono, la temporalidad y la vida experimental sale a la luz, hay también un movimiento de carácter global que parece basarse en un sentido renovado y más agudo de la mortalidad, acompañado de un sentido político de las muertes

4. «Hospitalization and Death by Race/Ethnicity», COVID-19, Centers for Disease Control and Prevention, última modificación 17 de junio de 2021. https://www.cdc.gov/coronavirus/2019-ncov/covid-data/investigations-discovery/hospitalization-death-by-race-ethnicity.html

prematuras, las muertes evitables, las muertes que sí importan. ¿Para qué conjunto de seres vivos no existen garantías, ninguna promesa infraestructural o social de continuidad, ni de una vida con los apoyos necesarios para vivir? Y ahora, en cuanto a la distribución global de las vacunas, vemos la desalentadora realidad de que los países que no han podido pagarlas todavía no han recibido ni una sola dosis.[5] La tendencia hacia un sentido global del mundo (y supongamos que este sentido global del mundo se registra fenomenológicamente a través de diferentes sentidos de lo global) se ve reforzada por un dilema inmunológico común, incluso si se trata de un dilema que se vive de manera muy diferente dependiendo de dónde estamos y de cómo estamos socialmente posicionados, si es que estamos «posicionados» de alguna manera dentro del sentido operativo de la sociedad.

Etimológicamente pandemia viene de *pan-demos*, «toda la gente», o quizá, más precisamente, la gente de todas partes, o algo que se expande o se extiende sobre y a través de la gente. Define a la gente como algo poroso e interconectado. Así pues, «demos» no son los ciudadanos de un determinado Estado, sino toda la gente más allá de las barreras legales que los separan o más allá de su situación administrativa. Una pandemia se extiende a toda la población mundial, pero

5. «Vaccine Nationalism & The Political Economy of the COVID-19 Vaccines», The Moldova Foundation, publicado el 9 de marzo de 2021. https://www.moldova.org/en/vaccine-nationalism-the-political-economy-of-covid-19/

también afecta a la gente como criaturas humanas vulnerables a la infección viral. «El mundo» que está implícito es cualquier lugar, el *pan*, un mundo todo él entretejido a través de la infección y la recuperación, por la inmunidad, el riesgo diferencial, la morbilidad y la fatalidad. No hay frontera que le impida viajar si los seres humanos viajan, y ninguna categoría social tiene asegurada la inmunidad absoluta. De hecho, esa pretensión de poder que actúa como si algunos fueran inmunes en virtud de su poder social aumenta la vulnerabilidad a la infección, ya que echan por la borda las precauciones, como vemos con Jair Bolsonaro en Brasil, y como vimos con espeluznante detalle en el caso del anterior presidente de Estados Unidos. El desafío de los «antivacunas» intensifica su vulnerabilidad y el riesgo de hospitalización y muerte, como podemos constatar ahora con la aparición de la variante ómicron. Es como si la pandemia siguiera insistiendo sobre el *pan*, focalizando la atención sobre el mundo mientras el mundo sigue dividiéndose en zonas expuestas desigualmente. Por lo tanto, aunque tengamos tendencia a hablar del mundo como de un único horizonte o incluso esperemos que la palabra «mundo» establezca el horizonte para experimentarse a sí misma, también hablamos de mundos en plural para subrayar la discontinuidad, las barreras y las desigualdades, y sentimos que es imperativo hacerlo para describir el mundo como es. Curiosamente, en general no oímos hablar de *mundos del virus*, pero seguramente podríamos hacerlo de forma provisional. Si lo hiciéramos, eso sugeriría que están operativos múltiples horizontes mundiales,

horizontes que no siempre se fusionan exactamente como Hans-Georg Gadamer esperaba; serían horizontes asincrónicos, límites del mundo, por así decirlo, configurados a través de diferentes temporalidades que se superponen y divergen, pero no convergen del todo.[6]

Algunos piensan que debemos agitar esta noción del mundo y volvernos hacia lo planetario como un concepto decididamente menos antropocéntrico. Lo planetario puede ofrecer una perspectiva crítica sobre los mapas geográficos que son invariablemente geopolíticos, y cuyas líneas señalan los logros de los vencedores, fronteras nacionales forjadas habitualmente a través de la guerra o la colonización. Achille Mbembe sostiene que «lo político en nuestra época debe partir del imperativo de reconstruir el mundo en común».[7] Sin embargo, argumenta que si consideramos el saqueo de los recursos de la Tierra para el lucro corporativo, la privatización y la colonización en sí misma como proyecto o empresa planetaria, entonces tiene sentido que la verdadera oposición, la que no nos devuelva a nuestros egos, a nuestras barreras e identidades, será una forma de «descolonización [que] es por definición una empresa planetaria, una apertura radical del

6. La teorización de los «horizontes» de comprensión de Hans-Georg Gadamer puede encontrarse en *Wahrheit und Methode* (1960); *Verdad y método*. Salamanca: Editorial Sígueme, 1984. Traducción de Manuel Olasagasti Gaztelumendi.
7. Sindre Bangstad y Tobjørn Tumyr Nilsen, «Thoughts on the Planetary: An Interview with Achille Mbembe», *New Frame*, 5 de septiembre de 2019. https://www.newframe.com/thoughts-on-the-planetary-an-interview-with-achille-mbembe/

y al mundo, *una respiración profunda* para el mundo en oposición al aislamiento».[8] La oposición planetaria a la extracción y al racismo sistémico debería entonces devolvernos al mundo, o dejar que el mundo llegara, como si fuera la primera vez, de una manera que permitiera una «respiración profunda», un deseo que todos conocemos ahora, si es que aún no nos hemos olvidado de cómo desearlo.

Sin duda existen muchas formas de tratar esta cuestión del mundo, entre ellas los complicados debates actuales sobre la literatura «mundial».[9] A veces, encontramos distinciones como literatura «europea» y literatura «mundial», como si el mundo fuera cualquier lugar fuera de Europa o del contexto angloamericano. Dicho de otro modo, el centro del mundo recibe un nombre de lugar, pero todas esas otras ubicaciones de la literatura están en otra parte y, por eso, en el mundo. Vasto dominio y sin nombres propios, el mundo se convierte en un otro lugar en relación con los centros de poder. En contraste, el importante trabajo de la feminista decolonial María Lugones, que en 1987 escribió sobre «viajar por el mundo», ofrece un relato antiimperialista del hecho de moverse del propio mundo al de otro para experimentar una

8. Ibíd. [La cursiva es de la autora.]

9. Christopher Prendergast (ed.), *Debating World Literature*. Londres: Verso, 2004; Emily Apter, *Against World Literature: On the Politics of Untranslatability*. Londres: Verso, 2013. Véase también Deborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro, *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins* (2014); *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Buenos Aires: Caja Negra, 2019. Traducción de Rodrigo Álvarez.

transformación en el sentido de una percepción más amorosa de la alteridad.[10] Este trabajo tiene ahora una antigüedad de treinta y tres años, pero sigue dirigiéndose a lectores de todo el mundo y señala, al mismo tiempo, esos mundos separados, subrayando el riesgo de desorientación al penetrar en otro mundo, otro lenguaje u otro campo epistemológico. Lugones subraya la importancia de cambiar drásticamente y reorientar el propio campo epistemológico –el propio sentido del límite y la estructura del mundo– en el curso de un encuentro en el que uno acepta suspender o perder las coordenadas del mundo que ha conocido en un esfuerzo por alcanzar y aprehender otro.

La pandemia ha traído consigo esta oscilación entre mundo y mundos. Mientras que algunos insisten en que la pandemia intensifica todo aquello que ya estaba mal en el mundo, otros sugieren que la pandemia nos abre a un nuevo sentido de interconexión e interdependencia globales. Ambas proposiciones son apuestas que emergen en medio de una continuada desorientación contemporánea. La pandemia se distribuye en oleadas y picos que se relacionan fenomenológicamente con la esperanza y la desesperación. No importa cuán localizadas y diferenciadas sean las formas en que se registra la pandemia para las personas de todo el mundo, se sigue considerando como un fenómeno, una fuerza, una crisis, incluso una condición, que se extiende a través del mundo

10. María Lugones, «Playfulness, "World"-Travelling, and Loving Perception», *Hypatia*, vol. 2, n.º 2, 1987, pp. 3-19.

y que, al ser considerada como una condición del mundo, representa el mundo (o crea el mundo) en formas bastante específicas. En otras palabras, no hay nadie, sin importar dónde se encuentre, que no piense en el mundo. Aunque algunas naciones, como Estados Unidos bajo el mandato de Trump, hayan vuelto a marcos hipernacionalistas para comprender el virus y sus efectos, compitiendo, incluso, con el resto del mundo para monopolizar las vacunas, sus esfuerzos, a pesar de todo, evidencian de alguna manera el mundo interconectado. Y aunque algunas regiones parecen haber escapado a los peores estragos del coronavirus por casualidad o por haber contenido su efecto mediante formas deliberadas de conducta social, ninguna región es, en principio, inmune. Ninguna región, ninguna entidad delimitada, de hecho, ningún cuerpo separado es, por definición, inmune de antemano.[11] Porque una pandemia designa una vulnerabilidad global, un sufrimiento potencial, que pertenece a la vida humana en su relación inmunológica con el mundo, una pandemia que forma parte del mundo por ahora, y quizá por un periodo de tiempo indefinido. Cuando se convierta en endémica, constituirá una parte duradera del mundo. Resulta interesante constatar que no tenemos una palabra para esto: «hay una endemia suelta por el mundo». (No, una pandemia

11. Véase la página web Parasites Without Borders, donde se lleva a cabo un ligero pero serio esfuerzo para ofrecer educación científica a aquellos que tienen el poder de aliviar el sufrimiento en cualquier lugar en que exista: https://parasiteswithoutborders.com/daily-covid-19-updates/

puede desatarse, pero una enfermedad que se considera endémica se convierte en parte del tejido del propio mundo, de la experiencia del mundo, de un nuevo sentido del mundo cuando todo lo desatado haya llegado a su fin.) Pasa de sustantivo a adjetivo, de una condición temporal del mundo a un rasgo permanente. Pero incluso si esta pandemia se desvaneciera, sin duda no ocurriría lo mismo con la vulnerabilidad inmunológica. Y si odiamos al virus por la vulnerabilidad que pone en evidencia, no por ello debemos concluir que la ausencia del virus erradicará dicha vulnerabilidad. Desde el punto de vista inmunológico, la vulnerabilidad destacada por el virus es una función del hecho de que lo exógeno es siempre una parte de cualquier organismo: los animales, incluidos los seres humanos, ingieren, absorben y respiran elementos de un mundo externo para poder vivir. De esta manera, el cuerpo humano para vivir nunca puede ser aislado de lo externo. Su vida se basa en la interacción con lo externo. Esta posición, defendida por los co-construccionistas como Thomas Pradeu, tiene implicaciones en nuestra forma de pensar el peligro.[12] El problema con el virus no es que sea *foráneo*,

12. Véase Thomas Pradeu, *Les limites du soi. Immunologie et identité biologique*. Montreal/París: Presses de l'Université de Montréal/Vrin, 2010. Pradeu discute el marco inmunológico que acepta una dicotomía yo/no-yo a favor de una tesis de continuidad que enfatiza patrones reactivos y de memoria en el sistema inmunológico del organismo, por así decirlo. Así pues, la huella y la intrusión del mundo externo ayudan a estructurar el organismo y su capacidad de respuesta. Pradeu subraya que los desafíos inmunológicos ante ese sistema pueden ser endógenos o exógenos, y que la dificultad está en la ruptura de los patrones de interacción establecidos. El problema no es, entonces, la aceptación

sino que es *nuevo*, y por ello nuestros sistemas inmunológicos, o la mayoría de ellos, no disponen de un modo capaz de reconocerlo y luchar contra él sin la ayuda de vacunas o anticuerpos (y células T) que sí lo hacen. La tesis de los co-construccionistas es que el entorno construye el organismo y que, al mismo tiempo, el organismo construye el entorno. (Véase también una versión de esta teoría en el trabajo de Anne Fausto-Sterling, con implicaciones importantes para la reformulación de las implicaciones de la distinción entre sexo y género para la distinción entre naturaleza y cultura.)[13] El objetivo de una teoría co-construccionista no es tanto distinguir entre lo que pertenece o no al yo, sino entender cómo el mundo externo forma parte del cuerpo y así tiene que ser. Por consiguiente, el problema inmunológico producido por las pandemias es una falta de preparación para lo que no tiene precedentes. Por supuesto, si no hubiera analogías con otras epidemias provocadas por los virus SARS, entonces las vacunas de adenovirus hubieran sido declaradas inútiles desde el principio. Y las vacunas de ARN mensajero que buscan imitar la forma del virus con sus espículas, produciendo una nueva forma de objeto para el sistema inmunológico a través

---

o el rechazo de lo ajeno, sino la creación de nuevos modelos de interactividad a raíz de desafíos sin precedentes a ese sistema. Así, el virus del covid-19 no es un problema de extranjería, como dan a entender quienes lo llaman «el virus de China», sino de lo que no tiene precedentes. Como algo nuevo, exige que nuestros sistemas también se renueven.

13. Véase, por ejemplo, Anne Fausto-Sterling, *Sex/Gender: Biology in a Social World*. Nueva York: Routledge, 2012.

de un simulacro que salva vidas, son cruciales para desarrollar la capacidad inmunológica para identificarlo, reaccionar y luchar contra él. Ambos tipos de vacunas se basan en la posibilidad de reconocer una estructura similar y reaccionar ante ella. Tanto la analogía como el mimetismo son cruciales para reforzar el sistema inmune en este contexto. Al mismo tiempo, sin embargo, el sistema inmune no solo se ve puesto a prueba por lo que llega de fuera, sino también por lo que llega del propio organismo; por este motivo los ataques autoinmunes, aquellos librados por el organismo contra sí mismo, son muy a menudo la consecuencia inflamatoria de formas nuevas de infecciones virales. Subrayo este punto porque, al comienzo de la pandemia, los informes de los medios de comunicación consideraron que el virus provenía de un lugar, un lugar «extranjero» –China, Brasil, Sudáfrica–, y lo describieron como un inmigrante indeseado, importado sin los debidos papeles al cuerpo político, momento en el que se consideró que la «salud pública» en, por ejemplo, Estados Unidos peligraba debido a lo foráneo. Esto era y sigue siendo más una analogía inmigratoria en el contexto de un imaginario nacionalista que un modelo inmunológico en el que cualquiera puede confiar. Subrayo esto porque, como sabemos, el organismo no puede sobrevivir sin la ingesta o la absorción de elementos extraños a él. Se tiene la tentación de llegar a la conclusión de que el organismo puede correr mayor riesgo debido a una enfermedad autoinmune que debido a cualquier cosa extraña. Pero una vez aceptado el modelo co-construccionista (que establece lo foráneo en el corazón

del organismo vivo, que prioriza la interacción entre el cuerpo y el mundo como la vida del propio cuerpo), no se trata solo de defenderse contra lo foráneo –esto sería fatal–. Más bien, el objetivo es transformar la interacción para que el cuerpo pueda vivir con lo que es nuevo y adecuarse a ello sin riesgo de debilitarse o morir.[14] El mundo no está solo ahí fuera como telón de fondo para la acción humana o como campo para la intervención humana, sino que trocitos del mundo se incorporan a diario al propio cuerpo, sugiriendo una conexión vital entre cuerpo y mundo. Esto puede tener efectos devastadores cuando el aire tóxico afecta y degrada los pulmones, o cuando elementos ambientales contaminados penetran en el cuerpo y ponen en peligro tejidos y ligamentos. Se trata, pues, de no negar el entorno externo –esto es imposible–. Se trata de eliminar las toxinas del aire y del agua para que los seres vivos puedan confiar en ellos sin miedo a consecuencias mortales.

Llámenme lucreciana, si quieren, pero no seremos capaces de comprender la vulnerabilidad compartida y la

14. Según Pradeu, «la inmunidad se ha entendido históricamente como la capacidad de un organismo para defenderse de los patógenos, y se han identificado en todas las especies mecanismos inmunitarios defensivos. [...] El sistema inmunitario no puede reducirse a su actividad de defensa y promover en base a ello una visión ampliada de inmunidad». Además, argumenta que «las complejidades de dar cuenta de la evolución de los procesos inmunológicos y atribuir una sola función al sistema inmunológico» sugieren que la defensa es solo un factor en un complejo proceso caracterizado por la discontinuidad entre sus funciones, en Thomas Pradeu, *The Philosophy of Immunology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, p. 14. https://www.cambridge.org/core/elements/philosophy-of-immunology/06F0C34103529967 4EECF0406E5D8E31

interdependencia si no admitimos que nos pasamos unos a otros el aire que respiramos, que compartimos las superficies del mundo y que no podemos tocar al otro sin ser también tocados por él.

Recurriré a la fenomenología y, especialmente, al trabajo de Max Scheler para comprender mejor el ejemplo del lenguaje ordinario al que hice referencia anteriormente, una pregunta que con frecuencia se pronuncia con angustia o sorpresa: «¿qué tipo de mundo es este en el que algo como esto puede suceder?» Pero antes déjenme hacer algunas observaciones preliminares sobre los contextos en los que aparece tal enunciado. Quizá nos lo planteamos porque estamos viviendo las secuelas de un régimen que ha destruido alegremente las instituciones democráticas día a día, o porque nuestra región sufre incendios tremendamente destructivos como resultado del cambio climático, o porque cada vez hay más supremacistas blancos que se concentran cerca o dentro del campus, y porque todo esto sucede en el contexto de una pandemia que continúa disparándose y golpeando después de relativos períodos de calma. Sugiero que la pregunta «¿qué tipo de mundo es este?» busca comprender el mundo en el que un virus de este tipo puede aparecer. No solo el virus es nuevo, sino que el mundo ahora aparece o se revela como un tipo de mundo distinto del que pensábamos que era (aquellos, por ejemplo, que no padecieron el ébola en la historia reciente). Así, un aspecto del mundo se ve transformado por la aparición del virus y sus efectos. Por supuesto, no defiendo que lo que ahora aparece es una idea completamente nueva del mundo, ya

que las pandemias han tenido lugar antes, y el mundo siempre ha sido un lugar en el que podían producirse pandemias, o eso ha parecido durante siglos. Solo estoy sugiriendo que hay algo en la pandemia que hace que reconsideremos el mundo como un objeto de escrutinio, que registremos el mundo como un motivo de alarma, que señalemos el hecho de que esta versión actual del mundo no fue anticipada y que registremos el mundo como si de repente fuera portador de un nuevo tipo de opacidad y nos impusiera un nuevo conjunto de límites.

Ludwig Wittgenstein escribió que uno no debería confundir la propia voluntad con el mundo dado, refutando implícitamente la recomendación schopenhaueriana de que el mundo debe entenderse como una representación. En el *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), escribió una frase que fácilmente podría leerse como una excusa para el quietismo y el positivismo: «Si la buena o la mala voluntad cambia el mundo, solo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos; no las cosas que se pueden expresar a través del lenguaje».[15] Al mismo tiempo, Wittgenstein entendía que la lógica del lenguaje mantenía una relación mimética con la estructura de la realidad (más tarde se volvió hacia una noción de lenguaje entendida como juego de lenguaje y luego como una forma de vida). Y, efectivamente, nuestra voluntad tendrá el poder

15. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921); *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial, 2014. Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Citado de la edición en inglés, Mineola, NY: Dover, 1999, pp. 6 y 43.

de cambiar *los límites* del mundo, que podríamos entender como el horizonte dentro del cual aparece el mundo, su límite definitorio. Según su punto de vista, hay algo del mundo que puede representarse con el lenguaje de un modo que no conocíamos antes, lo que significa que el mundo en su conjunto tiene un aspecto diferente, «se transforma», en el sentido de que la estructura de la realidad resulta ser diferente. Cuando resulta posible que nuestra voluntad, algo que queremos, cambie los límites del mundo, el mundo se convierte en un mundo nuevo. La frase que sigue sugiere que dicha transformación del mundo en su conjunto no es el efecto o la representación de nuestra voluntad, sino, más bien, la revelación del mundo como un mundo distinto de lo que pensábamos que era. Algo que queríamos podría haber hecho posible esa revelación, pero entonces lo que se muestra, lo que aparece, no es, por tanto, el simple efecto de nuestra voluntad, sino, más bien, un sentido más nuevo del mundo, cuando no un mundo más nuevo. Así pues, Wittgenstein no está hablando de un único sentido del mundo que une a todos los seres humanos vivos, sino de sentidos de «mundo» sucesivos que se dan uno detrás de otro en el tiempo, o que están, presumiblemente, distribuidos espacialmente por la Tierra. De hecho, cuando el mundo acepta un sentido nuevo, el tipo de sentido que cambia los límites del mundo, que incluiría el sentido del límite, el propio mundo se convierte en un mundo diferente. Ya no es el mundo en el que creíamos vivir. En estos casos, los límites del mundo constituido en ese momento se modifican y esto significa que el mundo se vuelve nuevo.

Wittgenstein lo expresa así: «En resumen, el mundo debe convertirse en otro muy distinto. Debe, por así decirlo, crecer o menguar como un todo».[16] Tal vez ofrecido como una tangente o como un ejemplo de su afirmación anterior, escribe luego: «el mundo de los felices es muy diferente al de los infelices».[17] Aquí sugiere que la felicidad es ese tipo de cosa, junto con la voluntad, que puede modificar los límites del mundo. También la infelicidad, ya que el mundo aparece como un mundo diferente desde la perspectiva de la infelicidad. Es el conjunto del mundo el que se ve implicado por la felicidad o la infelicidad.

Cuando planteamos la pregunta «¿qué clase de mundo es este en el que una pandemia de este tipo puede tener lugar?», estamos señalando precisamente dicho cambio. Estamos, por así decirlo, en el límite del mundo que conocíamos y planteamos la pregunta desde ese precipicio. Al preguntar así acerca del mundo, considerando el mundo nuestro objetivo, viendo que el mundo nos reta de una manera nueva, ya no lo conocemos y somos conscientes de que se nos ha revelado alguna cosa que modifica nuestra comprensión de qué es el mundo y cómo se definen y registran sus límites. Quizá nos movíamos por el mundo sin comprender que era un lugar en el que podía darse una infección viral potencialmente fatal provocada por un encuentro casual. O bien lo sabíamos pero nos imaginábamos que siempre ocurría en otro lugar.

16. Ibíd.
17. Ibíd.

Ahora que sabemos que el mundo puede ser un lugar así (y la gente que ha vivido epidemias sin duda sabía que el mundo es un lugar así, pero no *este* lugar), tenemos una percepción diferente. Tal vez no sea un mundo nuevo ni una época nueva, sino la exhibición de algo que siempre ha estado latente en el mundo y que solo algunos de nosotros hemos conocido. En este sentido, algo se exhibe como un rasgo del mundo y no como un efecto de nuestra percepción. Lo que se exhibe afecta nuestra percepción e incluso afecta de forma irreversible nuestra percepción del mundo.

El mundo que el virus revela o manifiesta más claramente –y penetra de manera desigual– no puede ser transmitido adecuadamente por un mapa o una imagen, porque esto es algo que se exhibe en el curso de la circulación viral y sus efectos. Por supuesto, nos tienen que dar imágenes gráficas del virus con su corona azul y sus espículas, y cuando estas representaciones llenan nuestras pantallas, suplen –y fijan– una condición viral que no pueden representar adecuadamente. Están más próximas al logo del virus, análogas a un anuncio de Disney World. Las imágenes funcionan como formas gráficas simplificadas que sacan al virus del tiempo rápido e invisible de su acción y circulación, lo salpican de color, y destilan sus puntas como una corona, imponiendo un sentido de soberanía estrafalaria. A pesar de que los mapas y gráficos diarios que buscan producir una imagen del mundo viral son, sin duda, útiles, ofrecen una comprensión sesgada del carácter pandémico del virus debido a su forma pictórica. Martin Heidegger defendía que «la imagen del

mundo» no es una imagen del mundo, sino más bien el mundo concebido y captado como imagen.[18] Planteó preguntas sobre si el mundo podía o debía concebirse de ese modo, y sobre qué significaba que las imágenes estuvieran sustituyendo el mundo. Señaló que el sujeto que se coloca delante de tal imagen del mundo no solo busca captar la versión visual del mundo en su totalidad, sino que se siente ajeno al mundo que intenta conocer.[19] A veces encontramos esta presunción funcionando en los medios de comunicación y nos consuela suponer que nosotros no formamos parte de la imagen que vemos. Y, sin embargo, el esfuerzo por captar el virus en imágenes o gráficos no garantiza en realidad la inmunidad del sujeto que lo percibe. Estamos en la imagen que vemos, y la distancia que establece la condición de espectador niega o, al menos, deja en suspenso, lo que significa estar implicado en el fenómeno que se intenta conocer.

Sin embargo, ¿cambia esta sensación de estar implicado cuando entendemos el mundo viral, o el sentido del mundo que ofrece el virus, como algo relacionado con el tacto y la respiración, la proximidad y la distancia, ya que trabaja de manera invisible para producir efectos existenciales? En parte lo que lo hace aterrador es que no podemos verlo en la vida cotidiana sin contar con un instrumento tecnológico

18. Martin Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes» (1939). Citado de la edición en inglés: «The Age of the World-Picture», en *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Nueva York: Harper & Row, 1977, p. 129.
19. Ibíd., pp. 132-134.

muy potente, y la inmensa mayoría de nosotros no podemos entender su funcionamiento sin una traducción a un lenguaje simple desde la inmunología y la epidemiología. La inmensa mayoría de nosotros nos quedamos con una conclusión ansiosa: ¿Lo tienes? ¿Dónde está? ¿Cómo lo sabes? Es necesario que comprendamos el carácter complicado y sin precedentes de esta pandemia en los términos de nuestra vida cotidiana. Y esto se hace aún más difícil cuando los gobiernos y los ministerios de sanidad cambian de opinión o cuando resulta evidente que están influenciados por consideraciones políticas o económicas. También sabemos que lo que tenemos que comprender es que nos implica a todos y cada uno de nosotros existencialmente, es decir, que nuestro conocimiento sobre la pandemia es un asunto de vida y muerte –y un cambio en nuestra propia comprensión del mundo–.

¿Qué ámbito de estudio toma «el mundo» por objeto? Supongo que podríamos defender que lo hacen la geografía, la astronomía, la literatura mundial, la teoría de sistemas o la ciencia medioambiental. Puesto que tengo una formación filosófica, me inclino por la fenomenología o, tal vez, me inclino por ella para comprender el fenómeno de la pandemia como algo que exhibe un sentido del mundo, o un mundo que se nos ofrece en parte a través de los sentidos.

Un texto que considera esta súbita exhibición del mundo de una manera nueva es «Sobre el fenómeno de lo trágico», que publicó Max Scheler en Alemania en 1915, el mismo año que Sigmund Freud publicó sus *Reflexiones sobre la*

guerra y la muerte,[20] el segundo año de la Primera Guerra Mundial.[21] El texto pertenece al ámbito de la investigación fenomenológica, cuyo objetivo es el estudio del campo de las apariencias. Pero funciona de manera heterodoxa con la fenomenología husserliana, alejándose de quienes centrarían el análisis fenomenológico en el sujeto y la pregunta: ¿qué puede saber un sujeto y cómo puede saber lo que sabe? Edmund Husserl había abierto un debate dentro de este ámbito, debate que se hizo más intenso en la década de 1930 hasta la de 1950, sobre si las correlaciones entre los mundos subjetivo y objetivo (llamados correlatos noéticos y noemáticos) deberían enfatizar un polo en lugar del otro. ¿Existe un sujeto trascendental que constituye el mundo desde sus propias estructuras apriorísticas, o el mundo se impone a nuestra percepción en modos tales que sugieren que el ego y el sujeto son, de hecho, superfluos? El filósofo belga Ludwig Landgrebe argumentó con fuerza en el primer número de *Philosophy and*

20. Sigmund Freud, *Zeitgemäß über Krieg und Tod* (1915); «Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte», en *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1968, vol. II. Traducción de Luis López Ballesteros.

21. La versión más accessible de este ensayo en inglés es «On the Tragic», en *The Questions of Tragedy*, Arthur B. Coffin (ed.). San Francisco: Edwin Mellen Press, 1991, pp. 105-126. Sin embargo, las citas de este texto son del mismo ensayo publicado por Max Scheler, «On the Tragic», *Cross Currents*, vol. 4, n.º 2, invierno de 1954, pp. 178-191. (La traducción al inglés realizada por Judith Butler parte de «Bemerkungen zum Phänomen des Tragischen», en Max Scheler, *Gesammelte Werke*. Berlín: Franke Verlag, 2007, pp. 277-302; «Sobre lo trágico», en *Gramática de los sentimientos*. Barcelona: Crítica, 2003. Traducción de Daniel Gamper. A lo largo de todo el libro las traducciones de dicha obra se han hecho a partir del inglés. [N. de la T.])

Phenomenological Research, en 1940, que el sujeto es el origen constitutivo del mundo, y que esta constitución del mundo no supone su tematización.[22] A pesar de que cada uno de nosotros nace en un mundo ya constituido, la fenomenología nos pide que pongamos entre paréntesis ese mundo al preguntar sobre sus orígenes. La cuestión del origen del mundo no es, para Landgrebe, una cuestión de causalidad o creación, sino de *constitución*, y por ello debe haber un horizonte, una línea o un límite en el cual aparece el mundo. Lo mundano, es decir, lo que pertenece o es del mundo, aparece dentro de un horizonte prefijado al mismo tiempo que debe constituirse como una apariencia a través de una subjetividad trascendental. Es posible que Landgrebe no tuviera en mente a Scheler, ya que Jean-Paul Sartre ya había presentado su propuesta de trascender el ego por completo en 1937 e incluso antes numerosos husserlianos, como Aron Gurwitsch, argumentaron que tal vez no existe un ego trascendental, o sujeto, sino solo, en el mejor de los casos, un campo trascendental.[23] El propio Husserl defendía en sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* que el mundo se aparece a la conciencia como válido a través de una serie de pasos, una temporalización (*Zeitigung*).[24]

22. Ludwig Landgrebe, «The World as a Phenomenological Problem», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. I, n.º 1, septiembre de 1940, pp. 38-58.

23. Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de l'ego* (1936); *La trascendencia del ego*. Madrid: Editorial Síntesis, 2003. Traducción de Miguel García-Baró.

24. Edmund Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1928); *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del*

Después, el mundo se configura subjetivamente como válido para nosotros solo dentro de un horizonte temporal y, por tanto, como una sucesión temporal. El poder constituyente del mundo de la conciencia ni crea ni establece el mundo, sino que responde a la pregunta: ¿en qué condiciones se nos aparece el mundo para que podamos conocerlo? ¿A través de qué secuencia temporal y en relación con qué actos de conocimiento? En otras palabras, la doctrina fenomenológica de la «constitución» es menos una presunción idealista que una investigación sobre cómo aparece el mundo y cómo el mundo en su donación toma forma de maneras válidas. Porque no basta señalar el mundo como el horizonte dado de la experiencia y el conocimiento. Si se da, se da a través de un conjunto de procesos y actos que de ninguna manera cuestionan o minimizan su carácter dado, su objetividad –incluso lo objetivo debe aparecer de alguna manera para ser conocido–.

Scheler, que escribió veinticinco años antes, estaba profundamente influenciado por Husserl, pero no estaba convencido de que la filosofía de este pensador admitiera la realidad objetiva, incluidas las características objetivas del mundo. El ensayo aborda lo trágico como un tipo de fenómeno que puede tratarse en sí mismo. Posee un estatus objetivo como un grupo noemático, como dirían los husserlianos. Sin embargo, lo trágico no está constituido principalmente

---

tiempo. Madrid: Trotta, 2010. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Citado de la edición en inglés, *The Phenomenology of Internal Time Consciousness*, Indiana University Press, 1964, pp. 98-128.

por la conciencia humana o por actos de proyección o interpretación, ni siquiera por el resultado directo de las acciones humanas. De esta manera, Scheler ofrece un modo de pensar acerca de lo trágico que claramente emana de una comprensión aristotélica de la acción trágica según la cual un nefasto conjunto de consecuencias se desarrolla de acuerdo con las reglas de verosimilitud y probabilidad. Para Scheler, lo trágico no está regulado por reglas. Curiosamente, lo trágico no se encuentra en el carácter de una obra ni es un problema exclusivamente estético; no define un género ni a un personaje con un defecto, abatido por la ceguera moral o la debilidad. El texto de Scheler sorprende al sugerir que consideramos lo trágico como un modo en el cual el mundo se exhibe a sí mismo. Así, lo trágico aparece en virtud de los acontecimientos humanos, pero no muestra la especificidad de lo humano. Por el contrario, es una característica del mundo, una de sus cualidades. «Lo trágico», escribe,

> es por encima de todo una propiedad [*ein Merkmal*] que observamos en acontecimientos, destinos, personajes y similares, y que realmente existe en ellos. *Podríamos decir que lo exhalan como un aliento pesado* [*ein schwerer, kuehler Hauch, der von diesen Dingen selbst ausgeht*], o parece un destello oscuro que los rodea. En él aparece ante nosotros una característica específica de la estructura del mundo, y no una condición de nuestro propio ego, ni de sus emociones, ni de su experiencia de compasión y miedo.[25]

25. Max Scheler, op. cit., p. 178. [La cursiva es de la autora.]

Si dudamos de si este ensayo puede dirigirse a nosotros en tiempos de pandemia, consideremos que, además del aliento pesado, lo trágico depende de las emanaciones aeróbicas que proceden de otro lugar, precisamente como el virus –lo que nos lleva a especular si lo trágico tiene un carácter viral al moverse y rodearnos como lo hace el virus–.[26] Es un aliento pesado que desprende algo, y aparentemente algunos rastros persistentes de aerosol están iluminados por un tipo especial de luz.

Aunque Scheler intentó establecer la objetividad de una amplia gama de fenómenos que yo considero inverosímiles, incluida «una jerarquía de valores», me parece interesante que este término, «lo trágico», posea un aura objetiva en su escrito. A pesar de que lo trágico se produce en virtud de los acontecimientos, en sí mismo no es un acontecimiento. A lo sumo, según Scheler, es una categoría en la que se agrupan ciertos tipos de experiencias. Llama nuestra atención sobre una formulación relativamente sencilla: «para pertenecer a la categoría de lo trágico, debe ser destruido algún valor».[27] Entiendo que el tipo de valor destruido en «lo trágico», demostrado por «lo trágico», es difícil de imaginar como destructible. ¿Cuál es dicho valor? O ¿en qué modo debería circunscribirse ese conjunto de valores? Lo trágico no es lo mismo que una tristeza que sabe y nombra su causa. Cuando hablamos de un duelo trágico, en su opinión, «contiene una

26. Ibíd.
27. Ibíd., p. 180.

compostura definida» o una sensación de paz.[28] Y, lo que es más importante, se extiende *más allá del horizonte* del mundo –una formulación que parte de la filosofía de Husserl–. No es tanto una consecuencia de nuestra propia acción como el resultado de algo que procede de fuera y que luego permea el alma –según sus palabras–. Incluso si lo trágico es ocasionado por los *acontecimientos* –lo que serían acontecimientos trágicos–, lo trágico nunca puede reducirse al acontecimiento que lo ha ocasionado; persiste, más bien, como un tipo de atmósfera (*geistige Atmosphere*), en la que tiene lugar una destrucción inflexible e inevitable de un valor.[29] De esta manera, aunque el acontecimiento trágico sea una ocasión para lo trágico, se exhibe algo más, a saber, un conjunto de componentes que, tomados en conjunto, constituyen «la propia composición del mundo». Para Scheler estos son los componentes que «hacen que algo así sea posible».[30] Dicho de otro modo, el acontecimiento exhibe algo acerca del mundo: el acontecimiento es su ocasión, pero el mundo es a la vez su condición y el propio fenómeno: «lo trágico se interesa siempre por lo individual, singular, pero al mismo tiempo, por la constitución del propio mundo [*eine Konstitution der Welt selbst*]».[31] Así pues, es evidente que para Scheler el mundo no está constituido por un sujeto trascendental, ni siquiera en el

28. Ibíd., p. 182.
29. Ibíd.
30. Ibíd.
31. Ibíd., p. 182; en alemán, p. 278.

sentido limitado que ofrece Husserl. Más bien, debido a una gran pérdida y destrucción de algo o alguien valioso o, quizá más precisamente, de algún valor que posean, surge lo trágico, que consiste no solo en el dolor por lo perdido, sino en la conmoción o el desconcierto ante un mundo que permite que pueda suceder tal acontecimiento.

Mi apuesta es que Scheler nombra este sentido de lo trágico presente en la exclamación: «¡qué clase de mundo es este en el que puede suceder tal cosa!». No se trata solo de ese acontecimiento, de esa pérdida o de la destrucción de ese valor, sino del mundo en que tal destrucción es posible o, tal vez, del mundo en que tal destrucción se ha hecho posible. El intenso antisubjetivismo de Scheler nos dice que en un acontecimiento trágico, o a través de él, «nos vemos enfrentados directamente con una condición definida de la composición del mundo sin reflexión ni ningún tipo de interpretación».[32] Esta es la versión larga de su argumento:

> Esto nos confronta en el acontecimiento mismo; no es el resultado de lo que hace con las cosas lo que lo provoca. Solo está conectado momentáneamente con el acontecimiento y es independiente de los elementos que lo componen. [...] La profundidad se produce por el hecho de que su sujeto es doble. Uno es el elemento del acontecimiento que hemos visto. El otro es ese punto en la composición (constitución) del mundo que el acontecimiento ejemplifica y del que el acontecimiento es solo un

32. Ibíd., p. 182.

> ejemplo. La aflicción parece manar del acontecimiento en un espacio ilimitado (más allá del horizonte del mundo). No es una composición (constitución) del mundo universal y abstracta que sería la misma en todos los acontecimientos trágicos. Es, más bien, un elemento definido, individual, de la construcción del mundo. El objeto remoto de lo trágico es siempre el propio mundo, el mundo tomado como un todo que hace posible tal cosa. Este «mundo» en sí mismo parece ser el objeto inmerso en el dolor.[33]

El texto sugiere que se trata precisamente de no decir: «¡Oh! La pérdida de esta o esa vida no es importante, solo es importante la pérdida de un sentido del *mundo* en el que esos acontecimientos permanecieron inimaginables». No, se trata de la vida y del mundo en el que esa vida ha vivido. Son ambos a la vez. Es el movimiento entre ambos. De hecho, el dolor se mueve entre la vida y el mundo, el acontecimiento de la pérdida, singular e irreversible, y el mundo, ahora en su totalidad inimaginable, inmerso en el dolor. De alguna manera, esto es cierto en tanto que las historias de pérdida se solapan: el teléfono móvil en el hospital; la prohibición de cruzar la puerta del hospital; la imposibilidad de ir a un hospital o ser admitido en él. Se refieren a esta y esa pérdida, cada una de ellas pérdidas muy específicas, y, sin embargo, a medida que el modo de referencia se repite en todas las ocasiones, surge un mundo de pérdida amenazante, o tal vez su atmósfera

33. Ibíd.

ambiental se convierte, o amenaza con convertirse, en el aire mismo, o la forma en que se percibe el aire aquí y ahora. Respiramos, y esto significa que estamos vivos en algún sentido. Pero si el dolor potencial y real está en el aire que respiramos, entonces la respiración es ahora el medio de transmisión del virus y del duelo que lo sigue a veces, así como de la vida que sobrevive.

Pero Scheler sugiere que, con lo trágico, algún valor muy positivo se destruye. ¿Cuál es ese valor? ¿Cuáles son esos valores? Uno de los valores es el tacto. El otro, la respiración. Otro más son las complejas superficies y los espacios cerrados del mundo –la infraestructura habitacional, imaginada tanto como cobijo y refugio, pero también como un lugar cerrado potencialmente peligroso–. Apenas digo nada nuevo cuando hago la afirmación normativa de que el mundo de las superficies y el aire que respiramos deben funcionar como soportes para la vida misma. En condiciones de pandemia, los mismos elementos de los que dependemos para vivir tienen el potencial para arrebatar la vida: nos preocupamos por el contacto y la respiración, la proximidad, los gritos de alegría, el baile agarrado. Esto es un lastre, algo que nos arrastra hacia abajo, una especie de dolor perpetuo que aflige todas las articulaciones de la sociabilidad. Así pues, tomando a Scheler como punto de partida, quiero preguntar más sobre cómo vivir una vida bajo dichas condiciones y, de forma más general, preguntar sobre las condiciones de una vida que merece ser vivida. Es como si se hubieran puesto a descubierto los requisitos básicos para la vida, y nos diéramos cuenta de

las formas más fáciles y menos cohibidas de tocar y respirar que quizá teníamos antes. Perdemos los tipos de proximidad que valorábamos; perdemos el tacto como sentido y la conexión. Retrocedemos dentro de los límites, si los tenemos y podemos permitírnoslos, de la individualidad y del espacio, de la vivienda y del hogar, de los caminos del barrio, a medida que el valor de la intimidad y la sociabilidad fuera del ámbito doméstico se pierde, como nosotros, por así decirlo, perdemos el contacto a través de las distancias impuestas.

Por supuesto, es esta o aquella persona amada, este o aquel tipo de reunión, lo que seguramente extrañamos, o hemos perdido, pero también es la restricción del horizonte que delimita lo que llamamos el mundo. Así que tal vez el problema no sea solo ese que Scheler especifica como trágico –el mundo en el que esa amenaza y destrucción viral es posible–, sino también la cuestión de la vida: ¿qué significa, bajo condiciones como estas, vivir como una criatura viva, una criatura entre otras criaturas, una vida entre otros procesos vivos? Scheler menciona un tipo de culpa que se asocia con lo trágico, pero no es un sentimiento de culpa que conduzca a las acciones del individuo. Es un sentido de la responsabilidad que surge, al parecer, de la estructura del propio mundo, del hecho de que somos responsables unos de otros incluso aunque no podamos considerarnos personalmente responsables de crear las condiciones y los instrumentos que producen el daño. Dicho con sus palabras: «Lo trágico consiste –al menos en las tragedias humanas– no solo en la ausencia de "culpa", sino más bien en el hecho de que la culpabilidad no

puede ser localizada».[34] De hecho, el sentido de lo trágico aumenta a medida que se hace imposible identificar la culpa de los acontecimientos.

Las restricciones son, por supuesto, ocasiones para nuevas experimentaciones, comunidades de cuidado que no están vinculadas a los hogares, sino que establecen lazos de parentesco más allá de la familia nuclear y normativa. Pero también existe la sensación de que una economía parcialmente detenida ha dado al medio ambiente la posibilidad de renovarse y repararse. Los extraños no solo se tratan entre sí con paranoia, sino también con una solicitud notable. Los movimientos sociales, como Black Lives Matter, han tomado las calles con las mascarillas puestas y han actuado de manera lo suficientemente responsable como para que no haya picos en el virus que pudieran achacarse a esas impresionantes y continuas acciones a favor de la justicia racial y económica.[35] La necesidad de un sistema de salud nacional nunca ha sido tan evidente donde yo vivo; la defensa de una renta mínima estatal y de una asistencia sanitaria pública es ahora más posible que antes. Se renuevan los ideales socialistas. Y los movimientos para abolir las cárceles y dejar de financiar la policía ya no son fantasías «locas», como dirían los opositores, sino que se debaten abiertamente en los plenos de los

34. Ibíd., p. 187.

35. Véase https://blacklivesmatter.com/; Barbara Ransby, *Making All Black Lives Matter*. Berkeley: University of California Press, 2018; Alicia Garza, *The Purpose of Power: How We Come Together When We Fall Apart*. Nueva York: Penguin Random House, 2021.

ayuntamientos y en las administraciones regionales, y se traducen en acciones concretas. Y existe una especie de dolor y solidaridad que atraviesa las líneas sociales y económicas que tan a menudo intentan separar a los seres humanos entre sí e imponerles jerarquías de valor. Aquellos que insisten en negar la muerte, la pérdida, las sorprendentes formas de desigualdad económica y social, han perdido fuerza a medida que un número cada vez mayor de personas se vacunan y aceptan el uso de mascarillas como una obligación de la vida pública.

La condición de pandemia nos vincula, estableciendo unos lazos que son a la vez precarios y persistentes. El criterio para determinar qué vidas vale la pena salvaguardar y cuáles no está ahí, para que lo veamos y nos opongamos a él, igual que el criterio que fija los niveles aceptables de muerte –establecido por las universidades y las empresas, aunque lo nieguen–. Las escuelas y universidades que han abierto durante los picos de la pandemia se han basado en un cálculo que estima que solo una cantidad limitada enfermará y morirá. Siempre hay una población prescindible incluida en tales ecuaciones. Siempre hay personas que pueden ser sacrificadas para hacer que tales ecuaciones funcionen. Y esas decisiones de abrir durante los picos de la pandemia tienen indirectamente en el punto de mira a las personas de color, los ancianos, las personas con problemas de salud previos, los pobres, los sin techo, las personas con minusvalías y los presos, incluidos los detenidos en las fronteras o en campos de detención superpoblados. Frente a todas estas formas de miseria, han surgido nuevas movilizaciones que, según parece,

están ganando fuerza y número. Cada una de ellas está consternada por el mundo tal como es en la actualidad y se esfuerza por crear un tipo diferente de mundo, aun cuando no esté totalmente en sus manos rehacer el mundo, ya que la acción humana no está en el centro del mundo. Pero un mundo más nuevo puede emerger una vez que se conocen las condiciones y los límites para la acción humana, se revierte la destrucción del clima y los lazos éticos entre nosotros establecen límites al autoengrandecimiento y a los cálculos económicos basados en el carácter prescindible de los más vulnerables.

La pregunta «¿qué clase de mundo es este?» está impulsada por otra pregunta: ¿cómo vamos a vivir en este mundo? Y después quizá se plantee un nuevo conjunto de preguntas: dado este mundo, ¿qué hace que una vida sea vivible? ¿Qué hace que un mundo sea habitable? Ya que si cuestionamos radicalmente un mundo en el que la destrucción de los valores está en marcha, si ese mundo nos impulsa a su vez hacia una determinada línea de preguntas, ello se debe a una desorientación ética bastante grave. Una de las razones por las que nos exclamamos ante el mundo como lo hacemos es porque no estamos seguros de cuál es la mejor manera de vivir en un mundo que ahora se organiza en torno a una crisis inmunológica sin precedentes. No estamos seguros de cómo sería una vida digna de ser vivida en *este* mundo. Y vemos, tal vez con más claridad que antes –o de maneras distintas–, que la posibilidad de una vida vivible depende de un mundo habitable. Quiero reflexionar a continuación sobre estas dos

últimas preguntas y ver si la formulación de Scheler puede ayudar a responderlas o si en este contexto resulta limitada.

Reclamar una vida vivible es reclamar que una vida determinada tenga el poder de vivir, de mantenerse con vida, de desear vivir. Si preguntamos qué es necesario para que una vida merezca ser vivida, lo hacemos porque sabemos que bajo ciertas condiciones seguramente no lo es, que hay condiciones insoportables de pobreza, encarcelamiento, miseria o violencia social o sexual, incluyendo la violencia homófoba, transgénero, racista y la violencia contra las mujeres. En la pregunta «¿cuánto tiempo puedo vivir así?» está implícita la suposición de que debe de haber otras formas de vivir, y de que podemos, o más bien debemos, distinguir entre formas de vida que son vivibles y otras que no lo son. Cuando la pregunta «¿cómo puedo vivir así?» se convierte en una convicción –«*No* seguiré viviendo así»– nos hallamos en medio de una cuestión urgente tanto desde el punto de vista filosófico como social: ¿cuáles son las condiciones que permiten vivir la vida de manera que se afirme la continuación de la vida misma? Y ¿con quién uniré mi vida para reivindicar los valores de nuestras vidas? Estas preguntas son distintas de «¿qué es la vida buena?» o incluso de esa pregunta existencial más antigua: «¿cuál es el sentido de la vida?».

Tal como sugerí al principio, la pregunta «¿qué hace que una vida sea vivible?» está vinculada con la pregunta «¿qué hace que un mundo sea habitable?». Esta última no fue una pregunta de Max Scheler, pero se desprende del sentido del mundo que describe, el mundo que, según él, se exhibe

a través de lo trágico. Cuando el mundo es un objeto inmerso en el dolor, ¿cómo es posible habitar en un mundo así? ¿Qué sucede con la persistencia de un dolor inhabitable? La respuesta no está tanto en una conducta o práctica individual como en las formas de solidaridad que surgen, sin importar la distancia, para crear las condiciones necesarias para habitar el mundo. ¿Estoy restituyendo el lugar del sujeto en la discusión después de que Scheler lo haya descartado enfáticamente? ¿O estoy transformando la discusión en una pregunta sobre la vida, el vivir y lo vivible, y no solo en los sentidos antropocéntricos de dichos términos? Hemos considerado la sorpresa negativa, el retroceso, incluso la conmoción: *no el acontecimiento como tal, sino el mundo en el que tal acontecimiento puede suceder*. Pero si tal acontecimiento sucede, y el mundo demuestra ser un lugar donde puede suceder, entonces ¿cómo vivir en un mundo así? ¿Y cómo hacer que este mundo sea vivible?

Esta última pregunta es ligeramente distinta de la segunda que mencioné: «¿Qué es un mundo *habitable*?». Esta última pregunta parece solaparse con «¿qué significa vivir una vida vivible?». Pero estas siguen siendo dos preguntas distintas. La primera afirma la prioridad del mundo quizá según el espíritu de Scheler, pero suma nuevamente el ser humano a la ecuación a través de su forma de vida, una forma de vida conectada con otras formas de vida tales que se plantea otra cuestión: ¿cómo, entonces, pueden habitar el mundo criaturas humanas y no humanas? La segunda establece una distinción entre una vida vivible y otra invivible, una distinción

que en realidad pertenece más propiamente a un espectro de vidas más o menos vivibles.

Al preguntar sobre la posibilidad de vivir en el mundo, ya estamos hablando de habitar en el mundo, pues no es posible vivir en el mundo sin una vivienda. Y la vivienda comporta a la vez duración y espacio. Sería distinto si estuviéramos hablando solo de la Tierra. Hay muchos lugares de la Tierra que siguen sin ser habitados por seres humanos, y esto supone un gran alivio en medio de la destrucción climática. El mundo, sin embargo, siempre supone un espacio habitado y un tiempo habitado. Un mundo incluye las coordenadas temporales y espaciales en las que se vive una vida: todos los soportes que brindan duración a través del espacio y el tiempo en relación con una red o campo de seres vivos y entornos construidos. Si el mundo es *in*habitable, entonces la destrucción se ha salido con la suya. Si una vida es *in*vivible significa que las condiciones que la hacían vivible se han destruido. La destrucción de la Tierra a raíz del cambio climático hace inhabitable el mundo: nos recuerda la necesidad de poner límites en el espacio del entorno que habitamos los seres humanos; nos dice que no podemos habitar por todo el planeta sin destruirlo, y que hay que imponer límites en el lugar en que vivimos y a la manera en que lo hacemos para preservar la Tierra, que, a su vez, preserva nuestras vidas. Quizá suene simplista decirlo, pero los seres humanos tenemos maneras mejores y peores de habitar el mundo. Y ahora la Tierra solo puede sobrevivir –y regenerarse– si se limita el alcance y la alteración del espacio habitado provocados por el ser

humano. En las condiciones de cambio climático, los seres humanos se imponen límites para hacer un mundo habitable. Algunas zonas del mundo tienen que permanecer inhabitables para que sea posible habitar en él. El mundo en el que vivimos incluye la Tierra, depende de la Tierra, no puede existir sin la Tierra. Además, una vida demuestra ser invivible si el mundo es inhabitable. Entonces, parte de lo que significa vivir, y vivir de un modo vivible, es tener un lugar donde vivir, una parte de la Tierra que pueda ser habitada sin destruir dicha Tierra, tener un techo y ser capaz de habitar como cuerpo en un mundo sostenido y salvaguardado por las estructuras (e infraestructuras) en las que vivimos: ser parte de lo que es común, compartir un mundo en común. Habitar un mundo forma parte de lo que hace que una vida sea vivible. Así pues, no podemos separar la cuestión de un mundo habitable de la de una vida vivible. Si nosotros, seres humanos, habitamos la Tierra sin tener en cuenta la biodiversidad, sin detener el cambio climático, sin limitar las emisiones de carbono, entonces estamos creando para nosotros mismos un mundo inhabitable. Quizá el mundo no sea lo mismo que la Tierra, pero si destruimos la Tierra, también destruimos nuestros mundos. Y si vivimos vidas humanas sin poner límites a nuestra libertad, entonces disfrutamos de nuestra libertad a expensas de una vida vivible. Hacemos nuestras propias vidas invivibles en nombre de nuestra libertad. O, más bien, hacemos nuestro mundo inhabitable y nuestras vidas invivibles demasiado a menudo en nombre de la libertad personal y de los imperativos de productividad que se valoran por

encima de los demás valores, y convirtiéndose en un instrumento mediante el cual se destruyen los lazos sociales y los mundos vivibles. Hay que considerar, pues, la libertad personal en alguna de sus variantes como un poder destructor del mundo. Por supuesto, no estoy en contra de la libertad personal, pero la forma destructiva me parece que no tiene tanto que ver con la persona o el individuo como con un sentido nacional de pertenencia e incluso un sentido mercantil de lucro y ganancia que racionaliza la destrucción de la Tierra y su clima. Hay otra forma de libertad que es marginada por esta, y que surge en medio de la vida social, una vida que busca un mundo común, una vida que es libre para buscar un mundo común.

Este capítulo ha oscilado deliberadamente entre la investigación filosófica y la reflexión política a la luz del momento presente, definido en parte por la pandemia. Antes sugerí que existen algunos puntos de vista opuestos sobre lo que la pandemia prefigura en el mundo social y económico. Hemos visto que la precariedad y la pobreza se han intensificado y, aun así, muchos confían en redefinir tanto la sociabilidad como la solidaridad en esta época, y renovar las demandas de redes globales, regionales y locales de cuidados e interdependencia. Los límites definitivos del cuerpo que suponen la mayoría de las formas de individualismo han sido cuestionados a medida que la porosidad invariable del cuerpo –los orificios, las membranas mucosas, la tráquea– se ha vuelto relevante en cuestiones de vida o muerte. Entonces ¿cómo repensamos las relaciones corporales de interdependencia, entrelazamiento

y porosidad en estos tiempos? O, mejor dicho, ¿de qué modo estos tiempos y este mundo, cuya intensidad ya está cambiando, ofrecen una oportunidad para reflexionar acerca de la interdependencia, el entrelazamiento y la porosidad? Más aún: ¿nos brindan estos mismos conceptos, nociones o formas de organizar la experiencia sensorial una nueva forma de entender la igualdad y la desigualdad social? Mi apuesta es que los sentidos controvertidos y superpuestos de sociabilidad y de lo que es vivible pueden revisar algunos de nuestros conceptos políticos clave. Si antes no lo sabíamos, ahora está claro que quien plantea la pregunta está implicado en ella, y que la pregunta, hasta cierto punto, intenta una nueva línea de pensamiento, quizá más allá de los horizontes establecidos tanto para la investigación académica como para la experiencia ordinaria.

Al principio de este capítulo, señalaba la distinción entre el mundo y el planeta, citando a Mbembe, que sugería que la devastación del planeta exige una estrategia planetaria que nos permita imaginar un mundo, un mundo común en el que podamos respirar. También mencioné que Husserl estableció una correlación entre la conciencia y su mundo, los polos noéticos y noemáticos de intencionalidad, la estructura de la experiencia del conocimiento. Y señalé que Scheler, de alguna manera, intenta desplazar el sujeto trascendental haciendo énfasis en el mundo y su objetividad, entendiendo lo trágico como la manera en que el mundo deja su huella y provoca un dolor que excede los límites de la experiencia, el horizonte del mundo. De esta manera, Scheler se hace eco de Wittgenstein,

que escribirá años más tarde. Sin embargo, con Maurice Merleau-Ponty la idea de correlación se muestra empobrecida a la luz del carácter encarnado de la conciencia. Ya que, para él, el problema principal no es que el mundo esté estructurado de tal manera que yo pueda conocerlo, ni que mis modos de conocimiento estén estructurados de tal manera que aprehendan adecuadamente el mundo. Se trata más bien de que yo soy, como cuerpo, parte del mundo que busco conocer, que ya está ahí, visto, móvil y que importa. Los límites espaciales del cuerpo percibido desmienten su alcance correcto, porque siempre está aquí y allá, arraigado y transportado. El mundo que generalmente se supone que está allá, o a mi alrededor, de hecho ya está dentro y sobre mí, y no hay una manera fácil de evitar esa forma de adhesión. Mi reflexividad, mi capacidad de verme o sentirme, oscila entre los polos de la experiencia de sujeto y objeto. En *El ojo y el espíritu*, Merleau-Ponty lo expresa de esta manera:

> mi cuerpo ve y es visto simultáneamente. Aquel que mira todas las cosas también puede mirarse a sí mismo y reconocer, en lo que ve, el «otro lado» de su poder de mirar. Se ve a sí mismo viendo; se toca tocando; es visible y sensible para sí mismo. [...] Es un sí mismo [falto de transparencia] a través de la confusión, el narcisismo, a través de la inherencia de quien ve en lo que [uno] ve, y a través de [la] inherencia de sentir en lo sentido; un sí mismo, por lo tanto, que es atrapado en las cosas, que tiene un anverso y un reverso, un pasado y un futuro...

Y continúa diciendo: «las cosas [...] están incrustadas en su carne, forman parte de su definición plena...».[36]

En su obra póstuma, publicada con el título de *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty va incluso más allá. En virtud de que el mundo es tangible, yo puedo tocar cualquier cosa. Podría, supongo, comenzar a contar una historia sobre cuándo y cómo toqué algo por primera vez, pero el «yo» que narraría tal historia es muy posterior a ese primer toque, esa escena de tocar. Este «yo» siempre está reencontrándose con la escena del tacto que me hace posible, y ninguna reconstrucción narrativa es posible, excepto quizá a través de la ficción y la fantasía. El poder del tacto no se origina en mí. Lo tangible, entendido como un campo o una dimensión del mundo –una manera en la que se expone el mundo–, está por consiguiente ahí cuando toco algo, y cuando siento mi propio toque, o redoblo mi toque tocándome a mí mismo tocando otra cosa. Toqué a esa otra persona, pero mi propia carne se interpone, ya que en el momento del toque, no puedo obviar mi propio toque al tocar al otro, aunque lo desee. De hecho, el problema no es solo que la escena diádica del tacto esté entrelazada. Del tacto surge lo tangible entendido como un campo en el que estas formas de relaciones entrecruzadas con el objeto y conmigo mismo se condensan y son constituidas

36. Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esperit* (1964). Citado de la traducción al inglés: «Eye and Mind», en *The Primacy of Perception and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*, James M. Edie (ed.). Evanston: Northwestern University Press, 1964, pp. 162-163. (Traducido de la versión en inglés. [N. de la T.])

por esta reversibilidad y solapamiento. Así pues, aunque mi cuerpo esté, por ejemplo, por aquí (en condiciones de pandemia, está demasiado a menudo aquí, cercado, acorralado o encerrado) y no esté en otro lugar (excepto en los casos en que pueda estarlo), sigue estando ahí, en los objetos que puedo tocar o toco precisamente porque este cuerpo pertenece a un campo de carne (*la chair*), o un mundo de carne diferenciada y solapada, cuyas instancias no están exactamente unidas, pero cuyas diferencias constituyen el campo mismo. La carne es la comprensión del cuerpo delimitado desde el punto de vista de la interrelación dinámica.

El propio Merleau-Ponty pone el mismo énfasis al decir que «uno no puede decir que está aquí o ahora en el sentido en que lo están los objetos». Y aunque, escribe, «siempre estoy del mismo lado de mi cuerpo», lo que toco abre un mundo de objetos y superficies que son tocadas y tocables por otros.[37] Por lo tanto, aunque yo no estoy unido a esa unidad ni a esos otros que han tocado esa misma superficie, o que la están tocando ahora, o seguramente la tocarán en el futuro, esos momentos dispares, sin embargo, se implican entre sí, están vinculados entre sí, aunque nunca estén resumidos en una unidad temporal o conceptual en la mente de cualquier persona. Haciéndose eco de la afirmación de Scheler de

37. Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible* (1964); *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral, 1970. Citado de la traducción al inglés: «The Intertwining—The Chiasm», en *The Visible and the Invisible*, Claude Lefort (ed.). Evanston: Northwestern University Press, 1968, pp. 147-148. (Traducido de la versión en inglés. [N. de la T.])

que lo trágico ilumina o revela algo constitutivo del mundo, Merleau-Ponty insiste en que el acto revela su condición de posibilidad: al nombrar, lo nombrable se abre; al ver, lo visible se alza; y al tocar, lo tangible deja su huella en nosotros.

Merleau-Ponty aquí reescribe la intersubjetividad como un entrelazamiento [*entrelacs*] que implica interconexión e interrelación, y en el que no siempre es posible hacer una buena distinción entre los elementos que inciden entre sí: el toque del otro es algo que siento, y en cierto sentido, toco lo que me toca en el acto de ser tocado. De esta manera, toda pasividad no llega a ser absoluta. Y si me imagino que soy el único que toca, el único actor en escena, mis pretensiones se desvanecen porque siempre existe esa receptividad de la carne del otro, y, por lo tanto, uno es tocado en el mismo acto de tocar. La receptividad implica un toque recíproco. Las polaridades de la actividad y la pasividad son complicadas desde este punto de vista, al igual que la forma distinta de separar la conciencia de su mundo. El cuerpo y sus sentidos introducen una sensación de cuerpos entrelazados que va más allá de dichas oposiciones binarias. Las formas en las que estamos vinculados no son precisamente contingentes. Ser un cuerpo es estar ligado a los demás y a los objetos, a las superficies y a los elementos, incluido el aire que se inhala y exhala, aire que no es de nadie y es de todos.

Creo que esta manera de pensar tiene consecuencias tanto éticas como políticas para nuestra época, ya que ofrece un modo de comprender la interdependencia que va más allá de la ontología de los individuos aislados en cuerpos separados.

Tal vez esto sea lo que ya sabemos prefilosóficamente, aunque quizá también la fenomenología puede articular esta comprensión naciente o emergente para nuestra época. Para hacerlo, sin embargo, debe tratarse en un mundo político más amplio. Así pues, en primer lugar la política, incluyendo las políticas contemporáneas del trabajo y del confinamiento, y luego los cuerpos: un camino a seguir por la fenomenología que pueda vincular la idea de un mundo habitable con la condición de la destrucción climática. Si la vida depende del aire que circula entre nosotros, así como de la comida y la vivienda, derivados de los recursos de la naturaleza, entonces la destrucción del clima pone dichos requisitos de vida en un primer plano de una manera diferente, y al mismo tiempo, como lo ha hecho la pandemia.

Aire, agua, vivienda, ropa y acceso a la atención sanitaria no son solo lugares de ansiedad que en el contexto de la pandemia se ven comprometidos por el cambio climático, sino que también constituyen requisitos para la vida, para seguir viviendo, y son los pobres los que más sufren al no disponer de agua limpia, una vivienda adecuada, un aire respirable y acceso a la sanidad. Por lo tanto, en condiciones de carencia, la pregunta de si vivimos o no una vida vivible es una cuestión económica urgente: ¿hay servicios de salud, viviendas y agua potable suficientes para que viva cualquier número de personas y para todos aquellos que están relacionados conmigo? La urgencia existencial de la pregunta se ve acentuada por la precariedad económica, y dicha precariedad se intensifica bajo las condiciones actuales de la pandemia.

Por supuesto, los seres humanos experimentan de forma diferente el límite de lo vivible. Y que un conjunto de restricciones sean soportables o no depende del modo en que cada uno mida los requisitos de la propia vida. «Lo vivible» es al final un requisito modesto. Uno no se pregunta, por ejemplo, ¿qué me hará feliz? Ni tampoco ¿qué tipo de vida satisfaría más claramente mis deseos? Más bien se intenta vivir de tal manera que la vida misma sea soportable para poder seguir viviendo. En otras palabras, buscamos esos requisitos de vida que permiten una vida sostenible y continuada. Otra forma de decirlo sería: ¿cuáles son las condiciones de vida que hacen posible el deseo de vivir? Ya que conocemos sin duda que bajo algunas condiciones de restricción –encarcelamiento, ocupación, detención, tortura, la condición de apátrida– uno puede llegar a preguntarse si vale la pena vivir. Y en algunos casos el deseo mismo de vivir se extingue y la gente se quita la vida o se somete a formas más lentas de morir que lidian con formas más lentas de violencia.

La pandemia plantea cuestiones que son específicamente éticas. Ya que las restricciones bajo las cuales se me pide que viva son aquellas que protegen no solo mi propia vida, sino también las vidas de otros. Nuestras vidas están unidas o, mejor dicho, entrelazadas. Las restricciones me impiden actuar de determinadas maneras, pero también presentan una visión de un mundo interconectado que debo aceptar. Si pudieran hablar, me pedirían que entendiera esta vida que vivo como unida a otras vidas, y que considerara este estar «unida a otras vidas» como una característica fundamental de quien

soy. Al no ser una criatura aislada, no estoy totalmente sellada, sino que exhalo mi respiración en un mundo compartido del cual tomo aire que ha estado circulando a través de los pulmones de otros. El motivo por el cual se me restringe la visita a ciertos lugares es tanto para protegerme a mí como para proteger a los demás: se me impide contraer un virus que podría matarme, pero también se me impide transmitir un virus que quizá no sé que tengo y que podría debilitar o acabar con las vidas de otros. En otras palabras, se me pide que no muera y que no ponga a los otros en riesgo de enfermar o morir. Los mismos tipos de acciones conllevan los mismos tipos de riesgos. Por lo tanto, tengo que decidir si cumplo o no con la solicitud que se me hace. Para entender y aceptar las dos partes de dicha solicitud, debo considerarme capaz de transmitir el virus, pero también capaz de ser infectado por el virus, es decir, que potencialmente puedo actuar y a la vez puedo recibir la acción. No hay salida en ningún extremo de esta polaridad, es un riesgo relacionado con las dos dimensiones de la respiración misma: inhalar, exhalar. Parece como si estuviera vinculado con los demás a través de la posibilidad de hacer o sufrir daño en relación con ellos. El dilema ético, el vector que produce la pandemia comienza con la idea de que mi vida y la vida de los demás dependen del reconocimiento de cómo nuestras vidas dependen en parte del modo en que actúa cada uno de nosotros. Así pues, tu vida depende de mi acción y la mía de tu acción, al menos potencialmente. Si vengo de un país como Estados Unidos, en el que el interés individual gobierna las decisiones morales

cotidianas, estoy acostumbrado a actuar en mi propio nombre y a decidir si entra en juego la consideración de los demás y cómo. Pero en el paradigma ético que pertenece a la pandemia, ya estoy en relación contigo, y tú ya estás en relación conmigo, mucho antes de que cualquiera de nosotros empiece a deliberar sobre la mejor manera de relacionarse el uno con el otro. Literalmente estamos en los cuerpos de los demás sin ninguna intención deliberada de estar ahí. Si no lo estuviéramos, no tendríamos miedo. Compartimos el aire y las superficies, nos rozamos por accidente o intencionadamente, con o sin consentimiento; somos desconocidos sentados cerca los unos de los otros en el avión, y el paquete que envuelvo puede ser el que abras o te lleves, o dejes ante mi puerta en el momento en que la abra y nos encontremos cara a cara. Según los marcos prevalentes de interés propio, actuamos como si nuestras vidas separadas fueran lo primero y luego decidimos nuestros contratos sociales –se trata de un concepto liberal que respalda gran parte de la filosofía moral–. En cierto modo, existimos antes y fuera de los contratos que nos unen, y abandonamos nuestra individualidad y nuestra libertad sin trabas cuando asumimos dichos contratos. Pero ¿por qué asumimos desde el principio la individualidad cuando está claramente formada y, tal como el psicoanálisis sostiene, es un logro poco convincente en el mejor de los casos? Si nos preguntamos cómo y cuándo empezamos a imaginar nuestras vidas como vidas separadas, vemos que la propia pregunta ya nos da una pista sobre la respuesta. La individualidad es un estatus imaginado y depende de formas

específicamente sociales del imaginario. De hecho, las primeras etapas de la infancia están marcadas por una indefensión primaria y la supervivencia del bebé depende de toda una variedad de materiales y prácticas de cuidado que le aseguren nutrición, cobijo y calor. La cuestión del alimento, el sueño y el cobijo nunca fueron separables de la cuestión de la propia vida, de su viabilidad. Tienen que haber estado ahí, aunque fuera mínimamente, para que cualquiera de nosotros haya empezado una vida que llegaría a incluir la imaginación de un «yo» separado. Esa dependencia de otros, de esos suministros, de todo lo que quizá no podríamos ofrecernos a nosotros mismos, tuvo que ser dejada de lado, si no negada por completo, para que cada uno de nosotros decidiera un día que es un individuo singular, distinto y espacialmente aislado de los demás, no solo diferente, sino también *separado*. Toda individuación está obsesionada por una dependencia que se imagina como si pudiera superarse o ya se hubiera vencido. Y sin embargo, los individuos totalmente aislados y solos durante la pandemia se encuentran entre los más amenazados. ¿Cómo vivir sin tocar o ser tocados, sin compartir la respiración? ¿Es esto soportable? Si mi «vida» es desde el principio solo ambiguamente mía, entonces el ámbito de la interdependencia social está presente desde el principio, antes de cualquier deliberación sobre la conducta moral o los beneficios de los contratos sociales adoptados voluntariamente (no todos son voluntarios). La pregunta ¿qué debería hacer?, o incluso, ¿cómo vivo esta vida?, presupone un «yo» y una «vida» que plantean esa pregunta por sí mismos. Pero

si aceptamos que el «yo» está siempre poblado y que la vida está siempre implicada en otras vidas y formas de vida, entonces ¿cómo cambian esas cuestiones morales? ¿Cómo han cambiado ya bajo las condiciones de la pandemia?

Por supuesto, es difícil hacer tambalear la presunción de que cuando hablamos de esta vida, estamos hablando de esta vida individual, específica y acotada y de su finitud. Nadie puede morir en mi lugar. ¡Nadie puede siquiera ir al baño en mi lugar! Además, aquello que hace que una vida sea vivible parece ser una cuestión personal, que pertenece a esta vida y no a cualquier otra vida. Y aun así, cuando pregunto qué hace que «una vida» sea vivible, parece que estoy aceptando que algunas condiciones compartidas hacen que las vidas humanas sean vivibles. Si es así, entonces al menos parte de lo que hace que mi propia vida sea vivible también hace que otra vida lo sea, y por lo tanto no puedo disociar totalmente la pregunta de mi bienestar del bienestar de los otros. El virus no nos deja pensar de otra manera, salvo, claro está, que demos la espalda a lo que sabemos del virus, como han hecho algunos gobernantes notorios, arrastrando con ellos a un gran número de personas. En mi opinión, si la pandemia nos da una gran lección social y ética, apuesto que es esta: lo que hace que una vida sea vivible es una cuestión que nos muestra implícitamente que la vida que vivimos nunca es exclusivamente nuestra, que las condiciones para que una vida sea vivible tienen que garantizarse, y no solo para mí, sino, más en general, para las vidas y los procesos de vida. Esas condiciones no pueden comprenderse si, por ejemplo, la categoría de

propiedad privada describe mi cuerpo o si el individualismo se acepta como metodología. El «yo» que soy es también, hasta cierto punto, un «nosotros», incluso cuando las tensiones tienden a marcar la relación de estos dos sentidos de la propia vida. Si esta vida es mía, parece entonces que sea mía, y la lógica de la identidad ha ganado la discusión con una floritura tautológica. Pero si mi vida nunca es totalmente mía, si la vida designa una condición y una trayectoria compartidas, entonces la vida es el lugar donde pierdo mi egocentrismo y descubro el carácter poroso de mi encarnación. De hecho, la expresión «mi vida» tiende a ir en dos direcciones a la vez: esta vida, singular, irremplazable; y esta vida, compartida y humana, compartida también con las vidas animales y con varios sistemas y redes de vida. Necesito procesos vitales y otros seres vivos para vivir, lo que significa que no soy nada sin ellos. Esta vida, sugiero, está densamente poblada antes de que yo empiece a vivirla, y debe estarlo para que yo pueda vivir. Otros me preceden, en cierto modo me anticipan, y sus cuidados y sus primeros afectos –afectos amorosos por así decirlo– empiezan a formar a esta persona que con el tiempo acaba refiriéndose a sí misma como «yo». Así pues, el «yo» nunca llega a ser si no es con el apoyo y la compañía de otros, con procesos vitales e instituciones sociales de los que depende el ser humano vivo y con los que está necesariamente conectado. Los deseos y las acciones de esos otros, sus formas de tratarme o descuidarme, me ponen en movimiento y me dan forma, imprimiéndome y estableciéndome como un ser con deseos, capaz de actuar, creando una conexión con el

mundo, trayendo alegría y dolor, sufriendo pérdidas, buscando reparación. No puedo llegar a existir sin ser tocado, manipulado, mantenido, y no puedo tocar, palpar o sujetar sin haber sido formado primero en el crisol de esas prácticas. Y, sin embargo, cuando se pierden las condiciones del tacto, también se pierde un sentido fundamental de lo que nos sostiene como criaturas vivientes, cuyas capacidades para recibir y hacer se superponen a lo largo del tiempo.

Debido a que la circulación del virus pone al descubierto ciertas condiciones de la vida y del vivir, ahora tenemos la oportunidad de comprender nuestras relaciones con la Tierra y entre nosotros de forma sostenible, para entendernos no tanto como entidades separadas, impulsadas por el interés propio, sino como seres complejamente unidos en un mundo vivo que requiere nuestra determinación colectiva para luchar contra su destrucción, la destrucción de lo que tiene un valor incalculable: el sentido último de lo trágico.

2

PODERES EN LA PANDEMIA: REFLEXIONES SOBRE LA VIDA RESTRINGIDA

Así pues, ¿cómo repensamos las relaciones corporales de interdependencia, entrelazamiento y porosidad en estos tiempos? ¿Existe una manera de revisitar lo que significa para nosotros igualdad y desigualdad social en el contexto de la interdependencia de los cuerpos? ¿Qué diferencia supondría repensar la igualdad a la luz de la interdependencia de los cuerpos? A lo largo de mi reflexión, abordaré la destrucción del medio ambiente y el interés reciente en el racismo sistémico, y plantearé si podemos ver en qué modo los sentidos controvertidos y solapados de sociabilidad y habitabilidad pueden revisar algunos de nuestros conceptos políticos clave.

Antes hablé brevemente sobre la distinción entre el mundo y el planeta, citando a Mbembe, quien sugiere que la devastación del planeta exige una estrategia planetaria que nos permita imaginar un mundo común en el que podamos respirar. Se ha puesto de relieve la relación entre pandemia y cambio climático. Algunos han argumentado que el cambio climático favorece las pandemias,[1] y otros han sugerido que

1. Damian Carrington, «World Leaders "Ignoring" Role of Destruction of

podemos aprender alguna lección de la pandemia para enfrentarnos a la destrucción climática.[2]

A) CLIMAS DE VIDA Y TRABAJO

Sin entrar en la cuestión de si la pandemia es un efecto directo o indirecto del cambio climático, creo que resulta imperativo situar la condición global de la pandemia en medio del cambio climático, ya que ambos ponen en primer plano un sentido de interdependencia global y una cuestión de vida o muerte. Sea cual sea el sentido del mundo que aportemos a la discusión, está al menos parcialmente influido por esta cuestión de la continua destrucción ambiental. Esto significa que estamos viviendo en una pandemia en medio de un racismo medioambiental y según sus reglas, y esto se plasma, por ejemplo, en la falta de agua potable en las regiones pobres y en el número creciente de desalojos de muchas personas con

---

Nature in Causing Pandemics», *The Guardian*, 4 de junio de 2021. https://www.theguardian.com/world/2021/jun/04/end-destruction-of-nature-to-stop-future-pandemics-say-scientists; Rasha Aridi, «To Prevent Future Pandemics, Protect Nature», *Smithsonian Magazine*, 30 de octubre de 2020. https://www.smithsonianmag.com/smart-news/protecting-nature-will-protect-us-how-prevent-next-pandemic-180976177/

2. David Klenert *et al.*, «Five Lessons from COVID-19 for Advancing Climate Change Mitigation», *Environmental and Resource Economics*, 76, 2020, pp. 751-778. https://doi.org/10.1007/s10640-020-00453-w; Krystal M. Perkins *et al.*, «COVID-19 Pandemic Lessons to Facilitate Future Engagement in the Global Climate Crisis», *Journal of Cleaner Production*, 290, 2021, pp. 125-178. https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2020.125178

ingresos inciertos. La relación con el aire, el agua, el cobijo y la comida, ya comprometida bajo las condiciones del cambio climático y el capitalismo desenfrenado, se da incluso de manera más acentuada bajo las condiciones de una pandemia. Son dos condiciones distintas, pero ahora se relacionan e intensifican. Estas estructuras no desaparecen, sino que se agudizan. Por un lado, el cese de los viajes y de la actividad económica permite que el mar y el aire se recuperen de la contaminación prolongada causada por sustancias tóxicas ambientales. Por el otro, solo hemos atisbado lo que podría ser una renovación o reparación ambiental antes de que de nuevo la producción se disparase. Aun así, la pandemia nos ha hecho ver cómo podría regenerarse el mundo natural si la producción se redujera, si se restringieran los viajes y si las emisiones y la huella de carbono disminuyeran o se eliminaran.

Me gustaría, idealmente, unir el carácter interconectado de nuestras vidas con la obligación que tenemos de organizar el mundo, incluyendo el cuidado de la salud, sobre principios de igualdad radical. La cuestión de si hay que abrir la economía, planteada desde la perspectiva del bloqueo, y «reiniciar el mundo» en las regiones donde se ha instituido el confinamiento durante dos meses o más, presupone que reiniciar la economía no conducirá a la enfermedad ni a la muerte de muchas personas. Es decir, que la decisión de rechazar el confinamiento por completo, como enfoque, asume que algunas personas caerán enfermas y morirán, pero el argumento defiende que es un precio pequeño que hay que pagar para mantener una economía abierta. Conservar la economía

abierta es, por supuesto, importante, especialmente para aquellos que son pobres o que se arriesgan a caer en la pobreza y a contraer deudas si les falta el empleo. Pero ¿cuáles son los riesgos que corren? De hecho, muchos trabajadores se enfrentan ahora a esta cuestión: ¿sigo trabajando para «ganarme la vida» incluso si «ganarme la vida» me provoca la muerte? No es una cuestión de trabajo o muerte, sino de muerte como resultado del trabajo, incluso cuando el trabajo es precisamente lo que uno necesita para vivir. La contradicción es la misma que hace mucho tiempo señaló Marx, pero para él la condición era el capitalismo, no la pandemia (aunque durante gran parte de su vida de escritor, hubo una pandemia de fondo). Bajo el capitalismo, el trabajador trabaja para asegurarse un salario que le permita garantizar su subsistencia y la de su familia. Y, además, si trabaja en condiciones que no protegen su salud, el trabajador arriesga su vida. Y debido a esas jornadas laborales que desgastan el cuerpo, el trabajador sufre lesiones y enfermedades que le incapacitan para el trabajo. En otras palabras, al trabajar en esas condiciones, el trabajador deja de estar capacitado para trabajar, ya no puede proveerse el sustento ni tampoco el de su familia o dependientes. Y esto significa que debido al trabajo, el trabajador enferma o muere, en lugar de conseguir asegurar las condiciones para una vida vivible. Según Marx, la contradicción solo podría resolverse a través de la disolución del capitalismo, y en el momento presente solo puede resolverse con una renta anual garantizada. De hecho, si los ingresos fueran seguros, ningún trabajador se enfrentaría a la situación de

tener que trabajar en condiciones peligrosas para poder vivir. Vivir con esta ansiedad no es una vida vivible. Esta no es una organización de vida común equitativa o que sustente la vida.

La pandemia tiene lugar tanto en el contexto del cambio climático como en el de la destrucción ambiental, pero también, en gran parte, según las reglas de un capitalismo que sigue considerando las vidas de los trabajadores como prescindibles. Desde que Marx escribiera su descripción de la lucha por la vida y la muerte del trabajador los tiempos han cambiado. Algunos de nosotros disfrutamos de medidas de seguridad, de un seguro médico en el trabajo y de bienestar social. Pero la inmensa mayoría de la gente no tiene ningún seguro de salud y las propuestas para garantizar la asistencia sanitaria universal a menudo fracasan. Así, cuando preguntamos en Estados Unidos, por ejemplo, qué vidas corren mayor peligro debido a la pandemia, vemos que son las vidas de los pobres, de la comunidad negra, de los migrantes recientes, los presos y los ancianos. Cuando los negocios reabren y la industria se reinicia –o abren y cierran en una rápida sucesión–, no hay forma de proteger a tantos trabajadores ante el virus. Y para las poblaciones que nunca habían tenido acceso al cuidado de la salud, o que se encontraban en desventaja debido al racismo, las enfermedades que antes podrían haber sido tratadas se convierten en «condiciones preexistentes», las hacen más vulnerables a la enfermedad y la muerte. En el verano de 2021, al menos varios países todavía no habían visto ni una vacuna, la mayoría de ellos en África. Estas desigualdades globales solo se han intensificado.

Aquellos que creen que «la salud de la economía» es más importante que la «salud de la población» son partidarios del principio que dice que el beneficio y la riqueza son finalmente más importantes que la vida humana. Aquellos que están calculando los riesgos, que saben que algunas personas tendrán que morir, concluyen tanto implícita como explícitamente que la vida humana será sacrificada en aras de la economía. Durante la pandemia, algunos han defendido que la industria y los lugares de trabajo debían permanecer abiertos en beneficio de los trabajadores pobres. Pero si son precisamente las vidas de los trabajadores pobres las que serán sacrificadas en el lugar de trabajo, donde las tasas de infección son las más altas, entonces volvemos a la contradicción fundamental que Marx expuso hace casi doscientos años.[3] Abrimos la economía –o la mantenemos abierta– para apoyar las vidas de los trabajadores pobres, pero precisamente son sus vidas las que se consideran prescindibles al abrir la economía, es su trabajo el que puede sustituirse por el trabajo de otros trabajadores, son sus vidas las que no cuentan como vidas singulares e inestimables. En otras palabras, bajo las condiciones de la pandemia, el trabajador descubre que no es indispensable y puede ser sustituido. Así pues, según esta

3. Una temprana e incisiva articulación de la relación entre el trabajo asalariado y el empobrecimiento del trabajador bajo el capitalismo se puede encontrar en el artículo de Marx «Economic and Philosophic Manuscripts of 1844», en *Karl Marx and Frederick Engels Collected Works*, vol. 3, Martin Milligan y Dirk Struik (trads.). Nueva York: International Publishers, 1975, pp. 229-376; *Obras escogidas*. Madrid: Akal, 2018.

lógica, la salud de la economía es más importante que la salud del trabajador. Por lo tanto, la vieja contradicción que pertenece al capitalismo asume una forma nueva bajo las condiciones de la pandemia.

Cuando los responsables de formular políticas consideraban los costos de la reapertura de la economía, comprendieron que muchas personas morirían, y que las que estarían expuestas de manera desproporcionada a la enfermedad y la muerte serían precisamente las que no solo carecen de una atención médica adecuada, sino que además no tienen más remedio que trabajar. O aquellos que son encarcelados o detenidos en la frontera, que no tienen la posibilidad de moverse ni incluso de mantener una distancia con los demás. La distancia social es un privilegio y no todo el mundo puede mantener estas condiciones espaciales. En los refugios donde viven muchas personas apiñadas, no se dan las condiciones para garantizar la salud. Las formas estructurales de racismo se vuelven explícitas cuando la gente de color en Estados Unidos, y los pobres en todo el mundo, se convierten en los que más probabilidades tienen de sucumbir. Vemos el cálculo en acción: ¿cuántas vidas vale la pena perder?, ¿de quién son las vidas que vale la pena perder? Y, para empezar, ¿de quién son esas vidas que nunca se consideraron dignas de ser salvaguardadas?

El asesinato de George Floyd, junto con una larga lista que sigue creciendo de nombres de personas negras asesinadas por la policía en Estados Unidos, ha cambiado e intensificado una sensación de peligro ya generalizada, y no solo

porque era otra vida negra extinguida por la brutal fuerza policial, sino debido a que el espectáculo de su asesinato fue un anuncio descarado de la supremacía blanca, un resurgimiento de los linchamientos realizados explícitamente para el vídeo del teléfono móvil. Todavía podemos ver su cuello, el hombre ahogándose. El trauma colectivo para los negros no puede subestimarse, un trauma presente e intergeneracional, especialmente ahora cuando muchas vidas negras sucumben al covid-19 porque la asistencia sanitaria es insuficiente, inaccesible o prohibitiva. El número desproporcionado de muertes en las comunidades de color revela de forma más general un racismo sistémico en un sistema sanitario roto y brutal. La misma comunidad que llora la pérdida de vidas que hubieran podido ser tratadas y salvadas, y deberían haberlo sido, sufre, al mismo tiempo, la violencia policial contra los cuerpos negros en la calle. Si Foucault pensaba que había una diferencia entre arrebatarle la vida a alguien y dejar que alguien muriera, vemos que la violencia policial que quita la vida funciona en tándem con los sistemas de salud que dejan morir a la gente. Ambos están unidos por el racismo sistémico.

No estoy convencida de que estas sean crisis competitivas o un duelo de desastres. Están vinculados entre sí. El racismo sistémico que encontramos ejemplificado en el sistema de salud, a todas luces deficiente en las comunidades de color, se deriva del fracaso a la hora de instaurar la asistencia sanitaria como bien público básico al que toda persona debería tener derecho. La pretensión de que las personas de color

trabajen para una economía de servicios que permita a las personas con dinero quedarse en casa, lejos de las tiendas, se deriva de un sistema que exige que todos trabajen por un salario, incluso si las condiciones de trabajo son peligrosas, lo que debería compensarse con una renta básica garantizada que asegurara que ningún trabajador tuviera que elegir entre la indigencia económica y una enfermedad grave.

Quizá nos equivocamos al pensar, incluso durante un breve lapso de tiempo, que la pandemia podría funcionar como una gran niveladora, que sería la ocasión para imaginar una igualdad más sustancial y una forma de justicia más radical. No estábamos totalmente equivocados, pero tampoco suficientemente preparados para hacer realidad el mundo que imaginábamos. Un problema es que en nuestra idea de rehacer el mundo, este se presumía como una *tabula rasa*, un nuevo comienzo, sin preguntarse si lo nuevo trae consigo una historia de peso, si los nuevos comienzos son realmente rupturas con el pasado, o incluso si pueden serlo. Otro problema, claramente más profundo, es que la economía muy rápidamente vino a reemplazar al mundo en el discurso público dominante. Se entendió que la «salud de la economía» era más valiosa y urgente que la «salud de las personas». De hecho, atribuir salud a la economía era representar la economía como un cuerpo humano, un organismo cuya vida y crecimiento deben ser sostenidos a toda costa, incluyendo la pérdida de vidas humanas. Sin embargo, la transposición de la salud a la economía no solo transfiere a los mercados un atributo humano, sino que literalmente desfavorece la salud

del cuerpo para establecer una economía saludable. Esto ha supuesto una forma mortal de desplazamiento e inversión dentro de la lógica del capitalismo que sale a relucir en tiempos de pandemia.

Si esta forma antropomórfica de la salud de la economía es a expensas de la salud de los trabajadores, las minorías, los pobres, de aquellos cuya salud ya está comprometida, entonces la figura de la «salud» económica no solo toma prestada la «vida» de esos cuerpos, sino que representa la economía como una forma de vida orgánica. Toma esa vida, la vacía, y expresa el deseo de sacrificar esas vidas. Y en este sentido, se trata de una figuración que arrebata la vida. El falso consuelo del modelo coste-beneficio del cálculo económico es que permite que la salud y la vida del cuerpo sean reemplazados por un número, un porcentaje, una curva gráfica. Esta curva, sin embargo, no es una simple representación del cuerpo vivo, pero en este contexto, al menos, se convierte en el medio para hacerlo desaparecer. El signo gráfico y la cifra sirven para mostrar cuántas personas, muchas o pocas, han muerto; si la curva se aplana, se supone que debemos alegrarnos porque solo unos cuantos están muriendo ahora, lo que aparentemente son buenas noticias. Actualmente, esto ha proporcionado la coartada para reabrir la economía de mercado y reactivar el virus y sus variantes más nuevas y, así, poner en peligro las vidas que pretende representar. La función de la curva al servicio de la racionalidad del mercado es precisamente establecer el nivel de enfermedad y muerte que podemos aceptar como razonable, el número asumible de muertes,

la extensión correcta de la línea horizontal, la que establece el número de muertes con el que estamos dispuestos a vivir. Como forma de representación, higieniza esas muertes, o alegoriza una higienización general, otro préstamo de las metáforas de la salud al servicio de un plan necropolítico –ejemplificando quizá de una manera notablemente vívida cómo prospera la pulsión de muerte en el corazón de la máquina capitalista–. Pero este es otro tema.

Que nadie se preocupe: no estoy afirmando que el cuerpo vivo no requiera representación. Ni siquiera estoy afirmando que no tengamos necesidad de gráficos. Sin duda los necesitamos. La vida corporal, en realidad, depende de representaciones que aclaren cuáles son los requisitos para la vida. Sin embargo, la pregunta sigue siendo: ¿qué representaciones servirán? No estoy diciendo que las representaciones maten, pero sí que exhiben la trayectoria de una violencia que depende de una negación higienizante para su reproducción. Si el mundo fuera reemplazado por la economía y se considerara que la economía, entendida como economía de mercado y mercado financiero, está atravesando una crisis de salud, entonces volver al trabajo, reabrir la economía para los negocios, inundar las iglesias y los gimnasios, se convertiría en nuestra responsabilidad, incluso si eso significara claramente la propagación del virus y que más personas perdieran la salud e incluso la vida. Aquí no se menciona la aterradora presunción de que las vidas de los trabajadores son prescindibles, como lo son las vidas de los que no tienen un techo o las de los que no tienen un hogar burgués con puertas cerradas

y límites de propiedad. Aquí no se menciona el carácter prescindible de todas esas vidas que piensan que están abrazando la libertad mientras se dirigen hacia la enfermedad y la muerte, la propia o la de otros que tal vez no conozcan. Así pues, ¿es posible recuperar el mundo de la economía? ¿Y segregar el relanzamiento del mercado de la creación de un mundo? Este sería el primer paso hacia una reconstrucción del mundo.

Y ahora hemos llegado a ver más claramente, y a través de un prisma distinto, que la desigualdad radical entre los seres vivos siempre fue parte de lo que la fenomenología ha denominado «el mundo de la vida». Algunas vidas tienen que ser protegidas de la muerte a cualquier precio. Y se considera que salvaguardar otras vidas es algo inútil, no vale la pena pagar el precio exigido.

B) FUTUROS DEL MUNDO DE LA VIDA

La idea del mundo de la vida nos ofrece la oportunidad de plantear juntas nuestras dos preguntas: ¿qué hace que una vida sea vivible? y ¿qué constituye un mundo habitable? Bajo el confinamiento provisional, quizá hayamos sentido, o sigamos sintiendo, que la falta de contacto físico y de reunión social resulta insoportable, y sin embargo soportamos esas carencias para así proteger las vidas. Y lo hacemos no solo para protegernos, sino porque somos conscientes de nuestra capacidad para infectar a otros. Vivimos, por así

decirlo, en un vector ético en el que podemos infectarnos o infectar, una situación que nos sitúa como seres que constantemente estamos desprendiendo partes de nosotros mismos en dirección a otros, y a su vez, naturalmente, recibimos partes de los otros.

Al comienzo de la pandemia, cuando no entendíamos que el virus se transmitía por el aire, teníamos miedo de las superficies del mundo. Y es posible que nos hayamos dado cuenta de que las compartimos: los picaportes que tocamos, los paquetes que abrimos. En todas partes estamos en manos de los demás, lo que significa que la condición misma de nuestra sociabilidad se vuelve letal bajo las condiciones de la pandemia. Sí, todavía hay partes del mundo suspendido que se abren paso durante el confinamiento: palabras de amor y apoyo, arte, y risas a través del teléfono o de internet. Estas conexiones pueden ser a la vez virtuales y viscerales y no deberían subestimarse como sustento de la vida. Pero este vector ético que somos plantea preguntas más amplias sobre hasta qué punto ignoramos parcialmente cómo estamos afectando a los demás o cómo los otros podrían estar afectándonos. Sin embargo, lo que parece claro es que ya no podemos actuar solo en interés propio, ya que este yo corpóreo está en sociedad, ya fuera de sí mismo, en el entorno, con los otros, afectado y afectando. Mi interés resulta ser tu interés, ya que esta vida que es mía está unida también a la tuya, del mismo modo que la tuya lo está a la mía. Y esto es cierto no solo bajo las condiciones de la pandemia, sino también en el mundo social interdependiente en el que nuestras vidas toman

forma y tienen sentido. El hecho es que compartimos las superficies y los objetos del mundo, y que los otros pasan entre nosotros, a veces de manera inconsciente. Por lo tanto, lo que tocas me toca, aunque no siempre. Si yo toco una superficie, ¿estoy tocando potencialmente a otro, o estoy siendo tocado por otro? No queda claro si tú me afectas a mí o si soy yo quien te afecta a ti, y quizá ninguno de los dos sepamos en ese momento si ese afectar / ser afectado es también una forma de infectar / infectarse. Cuando pensamos en la relación entre los cuerpos, no estamos hablando simplemente de entidades distintas que existen de forma aislada unas de otras. Pero tampoco estamos hablando de una simple reciprocidad, porque la tierra, el agua y la comida median en nuestra relación, y pertenecemos a esas regiones tanto como nos pertenecemos unos a otros.

Tal como mencioné antes, las reflexiones de Merleau-Ponty, publicadas a título póstumo, sobre el tacto se basan en la figura del *entrelacs* –el entrelazamiento–.[4] Nos dice que cuando tocamos un objeto, nos hacemos también conscientes de nosotros tocando, y de que el mundo tangible, todo lo que tocamos en el mundo, está siempre definido en parte por el hecho de que lo podemos tocar. Al mismo tiempo, el mundo tangible excede nuestro tacto y establece las condiciones generales de tactilidad. Y ese exceso se da a conocer en el propio acto de tocar. De esta manera, no podemos imaginarnos

4. Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible* (1964). Op. cit., pp. 130-155. (Traducido de la versión en inglés. [N. de la T.])

como seres capaces de tocar sin los objetos tangibles del mundo. Y cuando nos acercamos y nos tocamos, ¿sabemos siempre en ese momento quién toca a quién? Decimos «nos tocamos» y parece que estemos haciendo un informe sobre un encuentro emocional o físico. Si mi mano toca otra, es al mismo tiempo tocada por esa otra superficie corporal, animada y animadora. Esto significa que la otra también me toca, tanto si pienso en mí mismo como receptor o no. Por supuesto, la receptividad no es lo mismo que la pasividad y, sin embargo, ambas se mezclan con demasiada frecuencia. Además, si la actividad y la pasividad se entrelazan, entonces tanto la acción como la receptividad deben pensarse fuera de la lógica de la exclusión mutua.[5]

Esta noción de entrelazamiento obliga a una reformulación de las preguntas básicas: ¿soy sujeto u objeto o ambos siempre? y ¿qué diferencia supone entender el propio cuerpo como unido a un mundo tangible? Si como Merleau-Ponty señala, tocar a otro es también la experiencia de tocarse a uno mismo o tomar conciencia de la propia piel en el punto de contacto, ¿hay alguna manera de distinguir entre esta escena de tocar / ser tocado y un sentido de la tactilidad del yo? Hay

5. Este punto, que se hace eco de las exploraciones de Merleau-Ponty, lo trata de manera exhaustiva Gilles Deleuze en «Qu'est-ce que peut un corps?», en *Spinoza ou le problème de l'expression* (1969); *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores, 1996. Traducción de Horst Vogel. Citado de la version en inglés «What Can a Body Do?», en *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, Nueva York: Zone Books, 1992, pp. 217-234. (Traducido de la versión en inglés. [N. de la T.])

momentos de contacto en los que uno se plantea preguntas sobre sí mismo: ¿quién soy en este momento de contacto o en quién me estoy convirtiendo? O, siguiendo la cuestión planteada por María Lugones, ¿en quién me he convertido en virtud de este nuevo encuentro táctil con otro?[6] Cualquier adolescente, en su camino hacia la madurez, se encuentra con este dilema existencial o social emergiendo precisamente en ese momento y lugar, en una proximidad e intimidad cuya forma no podría haber anticipado por completo. Así es como funciona el tacto, nos dice Merleau-Ponty, si es que los límites porosos del cuerpo marcan caminos de racionalidad: afectados por aquello que tratamos de afectar, no hay una vía clara para distinguir la actividad y la pasividad como mutuamente excluyentes. Aristóteles vuelve a morder el polvo.

¿Por qué unir a Scheler y Merleau-Ponty como lo he hecho? ¿Es la destrucción de valor que, para Scheler, define lo trágico algo que realmente nos habla ahora? ¿Es la noción de mundo acusado o descubierto por el trágico suceso algo que ahora podemos presentar mientras buscamos comprender las coordenadas del mundo en el que ahora se nos pide que vivamos? ¿Es este mundo habitable? Si lo es, ¿para quién lo es? ¿Y en qué medida? ¿Qué sucede cuando la destrucción de un valor, como el valor de las vidas, los valores de la Tierra, empapa el mundo de tristeza? ¿Cuándo perdemos el tacto, o la respiración próxima del otro? ¿Quiénes somos entonces o,

6. Véase María Lugones, «Playfulness, "World"-Travelling, and Loving Perception», *Hypatia*, vol. 2, n.º 2, 1987, pp. 3-19.

mejor dicho, qué mundo es este que entonces habitamos, si es que de hecho habitarlo sigue siendo posible? Quizá apartarse de una visión del mundo centrada en el sujeto lleva consigo señales de esperanza o la promesa de otro tipo de construcción del mundo, otra forma de vivir en el mundo del aire y la tierra, de los recintos arquitectónicos y pasillos estrechos, como una criatura táctil que respira y que necesita ciertas dimensiones humanas y no humanas de vida para vivir.

Merleau-Ponty pensaba que el cuerpo humano estaba disperso en el tiempo y el espacio de una forma que otros objetos y cosas no lo estaban. Sin embargo, no tuvo en cuenta que los objetos y las cosas llevan consigo historias naturales, utilizando la frase de Adorno, la historia del trabajo y el consumo, y una mediación de los valores del mercado.[7] Esto es especialmente cierto cuando pensamos en el extractivismo como el expolio de los recursos naturales con fines de lucro. Cuando la relación intersubjetiva se formula sin referencia al mundo objeto, al medio ambiente, a los valores complejos de los bienes naturales, entonces se pierde de vista la organización más amplia de la realidad económica y social, los valores

7. Para una descripción preliminar de «historia natural», un concepto que aparece en los escritos de Adorno, véase Theodor W. Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte», en *Gesammelte Schriften*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1970, vol. I, pp. 345-365; *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Península, 1991. Traducción de José Luis Arantegui Tamayo. [Citado y traducido de la versión en inglés: «The Idea of Natural-History», en *Things Beyond Resemblance: Collected Essays on Theodor W. Adorno*, Robert Hullot-Kentor (ed. y trad.). Nueva York: Columbia University Press, 2006, pp. 251-270. (N. de la T.)]

que produce y los que destruye. Cuando la cuestión de un mundo habitable no reflexiona sobre las sustancias tóxicas ambientales y el aire respirable, perdemos el clima como horizonte del mundo, mientras pensamos en cómo vivir bien, y en la mejor manera de habitar la Tierra y hacer un mundo habitable. Vivir de modo vivible exige habitar un mundo y, por lo tanto, ese mundo debe seguir siendo habitable. Los objetos pueden ser vectores para todas estas cuestiones, quizá de manera más clara que si nos enfocamos exclusivamente en la subjetividad o su variante, la intersubjetividad. Para Merleau-Ponty, la relación diádica entre tú y yo está a la vez condicionada y sobrepasada por la propia tangibilidad y por el lenguaje, pero también, podríamos añadir, por la respirabilidad –la propiedad social del aire–.

Aunque la ciencia ha descartado la transmisión a través de los objetos, es posible que tengamos que mirar más detenidamente el mundo de los objetos para comprender su relación con las condiciones elevadas de transmisibilidad. Después de todo, como forma social el objeto está constituido por un conjunto de relaciones sociales. Se fabrica, se consume y se distribuye en el marco de las organizaciones socioeconómicas de la vida. Esta verdad general asume un nuevo significado bajo las condiciones de la pandemia: ¿por qué el repartidor de comida a domicilio sigue trabajando, incluso si al hacerlo puede exponerse al virus más fácilmente que aquel que recibe la comida de él? El carácter funesto de esta pregunta, por supuesto, se intensifica para aquellos que no están vacunados, ya sea por elección o porque las vacunas

le resultan inaccesibles o caras, o porque su autoinmunidad es tal que las vacunas no lo protegen. Demasiado a menudo, los trabajadores se han enfrentado a la elección de arriesgarse a caer enfermos, tal vez a morir, para no perder el trabajo. Un virus nunca pertenece al cuerpo que lo contrae. No es una posesión ni un atributo, aunque digamos «fulano de tal *tiene* el virus». El modelo de la propiedad no puede ofrecer una manera de entender el virus. Más bien, el virus parece poseer a esa persona: viene de otro lugar, toma a esa persona entre sus garras, se transfiere a la superficie de las mucosas o entra en un orificio a través del tacto o la respiración, toma el cuerpo como anfitrión, excava allí, penetra en las células y dirige su multiplicación, extendiendo sus zarcillos letales, solo para ser liberado en el aire y potencialmente entrar en otras criaturas vivientes. El virus aterriza ahí, penetra en un cuerpo parcialmente definido por su porosidad, y parte para aterrizar en otro cuerpo, en busca de otro anfitrión –la piel, las fosas nasales, el orificio–. Durante el periodo más estricto del confinamiento, la gente parecía temer el contacto de proximidad, la transmisión aérea del virus en el cara a cara. Sin duda, en este momento (mientras escribo estamos en plena oleada de la variante ómicron), el encuentro cara a cara se teme mucho más que cualquier contagio a través de la manipulación de un objeto (a pesar de que la investigación sobre las superficies o los fómites sigue sorprendiendo),[8] y ahora al

8. https://ncceh.ca/documents/evidence-review/fomites-and-covid-19-pandemic-evidence-review-its-role-viral-transmission

parecer la transmisión por aerosoles es la forma claramente preponderante del contagio viral. Raramente tenemos un control absoluto sobre la proximidad con los otros en el día a día: en este sentido, el mundo social es impredecible. La proximidad no deseada respecto a objetos y otras personas es un rasgo de la vida pública, y le resultará natural a todo aquel que utiliza el transporte público o necesita moverse por una calle en una ciudad densamente poblada: nos topamos unos con otros en espacios reducidos, nos apoyamos en los pasamanos o nos inclinamos hacia la persona con la que hablamos, tocamos cualquier cosa que esté en nuestro camino, a menudo nos aproximamos a extraños con los que tenemos que tratar o que simplemente viven y se mueven en los espacios del mundo que compartimos. Y, sin embargo, esa situación de contacto y encuentro fortuitos, de rozarse unos con otros, se vuelve potencialmente fatal cuando ese contacto aumenta las posibilidades de contraer la enfermedad, y esa enfermedad conlleva el riesgo de muerte. Bajo estas condiciones, esos objetos y esos otros a los que necesitamos se nos aparecen como las mayores amenazas potenciales para nuestras vidas. Esta continua paradoja ha sido, como ya saben, prácticamente insoportable.

Sin embargo, en medio de la pandemia, nos planteamos si queremos vivir en este mundo estructurado por la distancia y el aislamiento, por el trabajo nulo o limitado y por el miedo a las deudas y a la muerte; nos preguntamos si un mundo así es habitable. Sí, hemos sido capaces de encontrar maneras para seguir haciéndonos compañía y crear comunidad en los

peores repuntes del virus, de poner arte en el mundo, de mantener conexiones viscerales vivas a través de medios virtuales, conexiones virtuales vivas a través de medios viscerales. Pero el problema de la desigualdad radical es característico de estos días: ¿las vidas de qué personas se consideran valiosas y cuáles no? Lo que podría parecer una pregunta abstracta y filosófica resulta que surge del corazón de una emergencia social y epidemiológica o, incluso, de una crisis. Para que el mundo sea habitable no solo debe mantener las condiciones de vida, sino también el deseo de vivir. Porque ¿quién quiere vivir en un mundo que prescinde tan fácilmente de la propia vida, o de la vida de los amigos y la familia, o de la de poblaciones enteras con las que cohabitamos? Querer vivir en un mundo así es emprender la lucha contra los poderes que se deshacen de las vidas, de las formas de vida y de los entornos de vida con demasiada facilidad. Uno no puede hacer frente a toda esta brutalidad solo, sino únicamente a través de una colaboración, de redes de apoyo que se expanden, que ofrecen nuevas condiciones para vivir y unos espacios-tiempo reconfigurados para el deseo, poniendo en marcha nuevas formas de vida y valores y deseos colectivos. Y para que una vida sea vivible, tiene que estar encarnada, es decir, requiere todos aquellos apoyos que permiten que un espacio sea habitable, y necesita un espacio, un refugio o una vivienda para vivir. Así pues, la vivienda y una infraestructura accesible son precondiciones esenciales para una vida vivible. Pero esos espacios no se limitan a la casa y el hogar; incluyen el lugar de trabajo, la tienda, la calle, el campo, el pueblo, la metrópolis,

los medios de transporte, las tierras públicas y protegidas y la plaza pública.

Dado que las vacunas están cada vez más disponibles para los países que las pueden pagar o que tienen la capacidad de producir vacunas no patentadas, y que los antivirales, como Paxlovid, marcarán sin duda una diferencia si se distribuyen ampliamente y se hacen accesibles, los mercados financieros, como era de esperar, han empezado a invertir en el futuro de tal o cual industria farmacológica. La desigualdad radical que caracteriza la distribución global de vacunas nos recuerda que el esfuerzo por acabar con la pandemia debe ir unido a la lucha por superar las profundas desigualdades globales. Tenemos que luchar por un mundo en el que defendamos el derecho a la asistencia sanitaria para el extraño que se halla al otro lado del mundo con tanto fervor como defendemos el de nuestro vecino o la persona querida. Esto puede parecer irracionalmente altruista, pero quizá ha llegado el momento de dejar a un lado ese rasgo local y nacionalista que impregna nuestra idea de lo racional. En 2020 el director de la Organización Mundial de la Salud, Tedros Adhanom Ghebreyesus, formuló un precepto ético que tomó «el mundo» como medida, sugiriendo que tal concepto podía ser fundamental para la reflexión ética en el futuro: «Ninguno de nosotros puede aceptar un mundo en el que algunas personas están protegidas mientras que otras no lo están».[9] Hacía un

9. Tedros Adhanom Ghebreyesus y Ursula von der Leyen, «A Global Pandemic Requires a World Effort to End It—None of Us Will be Safe Until

llamamiento para poner fin al nacionalismo y a la racionalidad del mercado, que calculaba qué vidas valía más la pena proteger y salvar, indexando límites y beneficios. Pero también nos decía que la vacuna seguirá circulando mientras haya personas infectadas o infecciosas: nadie estará a salvo hasta que lo estemos todos. Esta verdad epidemiológica relativamente simple coincide, pues, con un imperativo ético. Así, de ambas perspectivas se deriva un compromiso con formas globales de colaboración y apoyo que busquen asegurar un acceso igualitario a la asistencia sanitaria, a una vida digna de ser vivida. Para ello, tenemos que ser conscientes de los potenciales liberados por la pregunta ¿qué clase de mundo es este? De esta pregunta surge otra: ¿en qué tipo de mundo deseamos vivir? No he contestado a la pregunta «¿qué hace una vida vivible o un mundo habitable?». Pero espero estar contribuyendo a que estas preguntas se mantengan abiertas y sirvan para el debate. Sin embargo, pienso que los mundos de la vida en que vivimos deben garantizar las condiciones de vida para todas las criaturas que persisten en su deseo de vivir. Mientras que los epidemiólogos aconsejan que se entienda el covid-19 como una endemia para resolver el problema actual, debemos preguntarnos si, incluso así, es de suponer que una parte de la población mundial tendrá que perder la vida. Son

---

Everyone is Safe», Organización Mundial de la Salud, 30 de septiembre de 2020. https://www.who.int/news-room/commentaries/detail/a-global-pandemic-requires-a-world-effort-to-end-it-none-of-us-will-be-safe-until-everyone-is-safe

los que nunca tuvieron acceso a las vacunas, los que nunca fueron persuadidos por el argumento de que las vacunas los ayudarían, o aquellos inmunodeprimidos para quienes las vacunas no funcionan. Negarse a aceptar una solución en la que algunos tienen que morir para que la mayoría viva, supone rechazar un utilitarismo grosero a favor de una igualdad más radical para los vivos. Implica afrontar críticamente el cálculo impulsado por el mercado que nos obligaría a tomar tales decisiones. Solo un compromiso planetario puede satisfacer la interdependencia global. Para emprender esta labor, tenemos que renovar y revisar nuestra comprensión de lo que entendemos por *mundo*, un mundo habitable, entendido como una forma de estar ya y para siempre implicados en la vida del otro. En pleno apogeo de la pandemia, esa interdependencia puede a veces parecer fatal, empujándonos de nuevo a las nociones de individualidad protectora y «seguridad» doméstica (¿segura para las mujeres?, ¿para los jóvenes queer?). Y, sin embargo, la interdependencia es también la salida, que implica una visión de salud global, igualdad de accesibilidad y vacunas gratuitas, y el fin de las ganancias de las farmacéuticas. La interdependencia es también la posibilidad de que podamos tener un éxtasis sensual, el apoyo que necesitamos para vivir y para una igualdad radical, y para aquellas alianzas que se comprometen a construir y sostener un mundo habitable en común. Podemos replegarnos en nuestras vidas personales, preguntarnos cuándo se abrirá más el mundo para que podamos reanudar nuestras actividades y relaciones, y sentirnos cada vez más abatidos por la frustración de

nuestro propio interés. Pero este aislamiento personal y esta frustración es algo que se comparte en todo el mundo. Algunos se quejan y se oponen como maníacos a las vacunas solo para comprobar que el virus les arrebata la vida o la de aquellos a quienes dicen amar. Vemos también la respuesta hipernacionalista, que aprovecha la pandemia para consolidar los poderes del Estado bajo formas autoritarias, fortaleciendo las fronteras, practicando la xenofobia y apuntalando el ámbito doméstico heteronormativo. Pero para aquellos que todavía luchan por un mundo común en medio de unas desigualdades letales y formas geopolíticas de dominación, es una situación desconcertante, y mientras tanto nos aferramos a los momentos de promesa dispersos y oscilantes a medida que se proclama el fin de la pandemia, justo antes de la nueva oleada.

A pesar de las distintas formas en que percibimos esta pandemia, todos comprendemos que es de carácter global; nos recuerda que estamos implicados en un mundo compartido. Algunos pueden despotricar contra la condición global y apoyar el nacionalismo, pero sus frenéticos esfuerzos reconocen la naturaleza global de la relacionalidad pandémica. La capacidad de las criaturas humanas vivas de afectarse unos a otros ha sido siempre una cuestión de vida o muerte, pero esto únicamente se hace evidente bajo determinadas condiciones históricas. Por supuesto, no compartimos exactamente *un mundo común*, y reconocer la pandemia como algo global significa afrontar esas desigualdades. La pandemia ha puesto el foco en las desigualdades raciales y económicas

y las ha intensificado, y al mismo tiempo ha reforzado el sentido global de cuáles son nuestras obligaciones con los otros y con la Tierra. Existe un movimiento en una dirección global, un movimiento basado en un nuevo sentido de la moralidad y la interdependencia, resultado de la cruda realidad de la destrucción del clima y de la pandemia. La experiencia de finitud va acompañada de un sentido agudo de desigualdad: ¿quién muere antes y por qué, y a quién se le niega una promesa social o infraestructural que le permita continuar con su vida?

Este sentido de interdependencia del mundo, fortalecido por una situación inmunológica común, desafía la noción de nosotros mismos como individuos aislados, encerrados en cuerpos separados, limitados por fronteras establecidas. ¿Quién podría negar ahora que ser un cuerpo significa estar unido a otras criaturas vivientes, a las superficies y los elementos, incluido el aire, que no pertenece a nadie y pertenece a todos, que nos recuerda que la vida solo puede persistir más allá de las relaciones de propiedad?

En esta época de pandemia, el aire, el agua, la vivienda, la ropa y el acceso a la atención sanitaria son lugares de ansiedad individual y colectiva. Pero todas estas necesidades vitales ya estaban en peligro debido al cambio climático. Tanto si uno vive una vida vivible como si no, esta no es solo una cuestión privada existencial, sino una cuestión económica urgente, instigada por las consecuencias de vida y muerte de la desigualdad social: ¿hay servicios sanitarios y refugios y agua potable para todos aquellos que deberían tener derecho a una

parte igual de este mundo? La pregunta se hace más urgente por las condiciones de mayor precariedad económica durante la pandemia, que ha puesto en evidencia también la catástrofe climática en curso y la amenaza que supone para una vida digna de ser vivida.

Un mundo habitable para los seres humanos depende de una Tierra floreciente en la que nosotros no seamos el centro. Nos oponemos a la contaminación medioambiental no solo para que nosotros, los seres humanos, podamos vivir y respirar sin miedo de envenenarnos, sino también porque el agua y el aire tienen que tener vidas que no estén centradas en la nuestra. Al desmantelar las formas rígidas de la individualidad en estos tiempos interconectados, podemos imaginar el papel menor que los mundos de los seres humanos deben desempeñar en esta Tierra de cuya regeneración dependemos, y que, a su vez, depende de nuestro papel, menor y más consciente. Una Tierra habitable exige que no habitemos todo el planeta, que no solo limitemos el alcance del espacio habitable y la producción humana, sino que lleguemos a conocer y prestar atención a lo que la Tierra requiere.[10]

10. Los últimos cuatro párrafos proceden de Judith Butler, «Creating an Inhabitable World for Humans Means Dismantling Rigid Forms of Individuality», *Time Magazine*, abril de 2021. https://time.com/5953396/judith-butler-safe-world-individuality/

3

EL ENTRELAZAMIENTO COMO UNA CUESTIÓN ÉTICA Y POLÍTICA

En los dos últimos capítulos, me he referido a algunos textos de la tradición fenomenológica para esclarecer algunos aspectos de la pandemia que tienen que ver con la sociabilidad, la interdependencia y la encarnación. Al hacerlo, no pretendo defender que la fenomenología sea el único marco útil, o que todas las afirmaciones significativas puedan derivarse de dicho marco. Me aprovecho de la fenomenología cuando y donde me parece útil, y pongo algunos aspectos de la fenomenología en conversación con otros compromisos teóricos, incluido Marx y, como se verá cada vez más claro, con la teoría feminista y queer. Las propias reflexiones de Husserl sobre la práctica del «poner entre paréntesis» fueron criticadas tanto por Sartre como por Merleau-Ponty.[1] Ambos insistieron en

1. «Poner entre paréntesis» en la fenomenología husserliana implica cuestionar los supuestos que uno da por sentado sobre el mundo sin perder el mundo como problema temático. Algunos han interpretado este paréntesis, parte de la «reducción» fenomenológica, como un alejamiento del mundo o una negación de la convicción, pero busca más bien abordar el mundo y las suposiciones que hacemos sobre él desde una perspectiva que nos permita captar lo que es esencial sobre el mundo y las suposiciones acumuladas y naturalizadas que

que no es necesario un método deliberado para poner en suspensión nuestras suposiciones cotidianas sobre el mundo y convertirlo en una cuestión de análisis fenomenológico. Hubo experiencias históricas en las que la estructura constituida del mundo fue repentinamente cuestionada o expuesta. Son momentos en los que se expone la propia ingenuidad, que tal vez sean humillantes o estimulantes. Cuando Max Scheler, que escribía al mismo tiempo que Husserl, argumentaba que lo trágico indicaba que algo de valor había sido destruido y que, con motivo de esa destrucción, algo acerca de la constitución del mundo se nos mostraba, estaba intentando llegar a la estructura del mundo a través de una dislocación epistémica radical.[2] El mundo no era lo que uno pensaba que era, pero no por ello ahora estaba perdido. El tipo de destrucción de valores que preocupaba a Scheler implica, o quizá *acusa*, el mundo en el que una destrucción así es posible. Es como si dicha posibilidad hubiera estado ausente de lo imaginable hasta una determinada época histórica, pero una vez que se volvió imaginable, fue entendida directamente como una posibilidad del propio mundo. Dado que no se entendía antes que el mundo contuviera o implicara tal posibilidad, el mundo ha demostrado ser diferente de lo que era. Para muchos, este evento introduce una posibilidad que no es como otras similares, y ningún sentido existente del mundo

---

hacemos sobre él. Véase Maurice Natanson, *Edmund Husserl: Philosopher of Infinite Tasks*. Evanston: Northwestern University Press, 1973, pp. 52-62.

2. Max Scheler, op. cit., p. 178-191.

la podría asimilar. Esta posibilidad no se puede añadir simplemente a una idea existente del mundo. Su adición cambia el sentido del mundo; debido a que no se puede sumar como un atributo de un mundo establecido, lo cambia y lo redefine, y tiene el poder de mostrar el mundo de nuevo. Este tipo de «evento» –utilizando el término de Scheler– de repente muestra que el mundo mismo no había sido conocido antes, a pesar de que siempre había estado ahí como un horizonte que definía y enmarcaba la experiencia. Puede ser útil recordar que para Husserl en su *Nachlass*, y para Landgrebe, quien desde el principio intentó dilucidar su doctrina, «formar una idea del mundo requiere, por lo tanto, una "construcción sistemática de la infinidad de experiencias posibles"».[3] Así pues, se plantea la cuestión de si cualquier concepto del mundo está limitado por una infinidad de posibilidades que no pueden conceptualizarse o imaginarse completamente dentro de un límite. Cualquier límite impuesto por la noción de un horizonte tiene que ser repensado también en términos de la infinidad que, por así decirlo, lo atraviesa y lo supera.

¿POR QUÉ LA FENOMENOLOGÍA? ¿QUÉ FENOMENOLOGÍA?

La historia de la influencia y la apropiación es compleja, pero tanto Merleau-Ponty como Sartre se basaron en la traducción

3. Ludwig Landgrebe, «The World as a Phenomenological Problem», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 1, n.º 1, septiembre de 1940, p. 51.

francesa de Husserl, y ambos tomaron prestado, y refutaron, su legado filosófico. Sartre se refirió a la carne brevemente y de manera interesante, pero la mayoría de sus descripciones del cuerpo tendían a definirlo como un objeto entre objetos. Basándose en su distinción entre cuerpo y conciencia, fue por ello denominado cartesiano, lo que no era exactamente un cumplido, especialmente por parte de aquellas feministas que siguieron a Simone de Beauvoir. Para Beauvoir, el cuerpo no era un objeto, sino *una situación*. Y cuando introduce esta noción en *El segundo sexo*, no está citando a Sartre sino a Merleau-Ponty.[4] De hecho, el problema de la encarnación para la filosofía feminista ha dado lugar a una extensa investigación en el campo relativamente nuevo de la fenomenología crítica. Muchos estudiosos conocen la importancia del trabajo de Iris Marion Young.[5] Young analizó los hábitos y gestos de la experiencia vivida en el marco político, preguntándose cómo se puede aprender a «tirar como una niña», cómo se convierte en una lección de género obligatoria

4. «La mujer, al igual que el hombre, es su cuerpo», escribe Beauvoir, comentando un pasaje relevante de la *Fenomenología de la percepción*, de Merleau-Ponty, «pero ella es algo más que su cuerpo». Y más adelante: «Como bien dice Merleau-Ponty, el hombre no es una especie natural, es una idea histórica. La mujer no es una realidad completa, sino un devenir, y es en su devenir que debe compararse con el hombre; es decir, sus posibilidades deben ser definidas». Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe* (1949); *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra, 2019. Traducción de Alicia Martorell. Citado de la edición en inglés: *The Second Sex*, H. M. Parshley (ed. y trad.). Nueva York: Vintage Books, 1989, pp. 19 y 34.
5. Iris Marion Young, «Throwing like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality», *Human Studies*, vol. 3, n.º 2, abril de 1980, pp. 137-156.

y cómo se retoma y reproduce la organización jerárquica de género a nivel de motilidad y gesto. El objetivo de Young, entre otros, era subrayar, con propósitos feministas, el papel de las acciones repetidas y habituales en la configuración de cuerpos y mundos. Para muchas otras feministas de su generación (incluyéndome a mí), la fenomenología abrió un camino para comprender las estructuras de la experiencia vivida a medida que reflexionaban y buscaban transformar las estructuras de dominación y disciplina. El fin que guiaba esta investigación no era separar un relato universal de la experiencia vivida de las estructuras sociales e históricas particulares de la experiencia, sino mostrar con precisión cómo se viven las estructuras sociales y, al ser vividas, se reproducen a nivel del cuerpo.

Vale la pena señalar que Husserl y Merleau-Ponty desempeñaron un papel formativo en el trabajo de Sarah Ahmed, Gayle Salamon y Lise Guenther, entre otras. A pesar de que Husserl pensaba que la experiencia vivida estaba estructurada de maneras que permitían la descripción, también era consciente del carácter sedimentario de la experiencia vivida que establecía su opacidad, y de los cambiantes marcos en los que la vida podía pensarse y vivirse y que establecían su variabilidad. Las fenomenólogas feministas, y ahora las fenomenólogas críticas, intentaban obtener de la fenomenología un modo más preciso para entender la vida encarnada en su intersubjetividad, lo que incluía la atadura del cuerpo con los poderes de género y formación racial, clase, instituciones, incluso prisiones, mostrando en qué modo el poder puede ser

reproducido y disputado en las confluencias de movimiento corporal, acción, gesto, habla, sufrimiento, pasión, resistencia, por nombrar solo algunas modalidades del cuerpo en cuestión.

Consideremos la descripción de fenomenología crítica ofrecida por Lisa Guenther, una de las principales defensoras de la fenomenología crítica, que también trabaja en el ámbito de los estudios críticos de prisiones. Escribe:

> Por fenomenología crítica entiendo un método que tiene sus raíces en los relatos de la experiencia en primera persona, pero a la vez es crítico con la afirmación de la fenomenología clásica de que la primera persona del singular es absolutamente anterior a la intersubjetividad y a las complejas texturas de la vida social.[6]

Así pues, el sujeto trascendental que Scheler criticó recibe aquí un desplazamiento incluso más acentuado. Guenther ofrece un análisis fenomenológico de las huelgas en las prisiones, especialmente de la huelga de hambre, centrándose en aquellos que, en régimen de aislamiento, se rebelaron simultáneamente en Palestina y California hace algunos años.[7] No podían reunirse y su huelga no consistía en dejar de trabajar –no tenían trabajo–. Y, sin embargo, emprendieron una huelga

6. Véase Lisa Guenther, *Solitary Confinement: Social Death and Its Afterlives*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012, p. XIII.
7. https://www.societyandspace.org/articles/the-biopolitics-of-starvation-in-california-prisons

de hambre al mismo tiempo que un gran número de abogados y activistas preparaban la huelga de los medios, por así decirlo. Aunque estaban en un confinamiento absoluto, dieron a conocer sus demandas a través de un trabajo en red colaborativo y fortalecieron la movilización contra el aislamiento, un castigo cruel e insólito. También contribuyeron a revitalizar un movimiento abolicionista que acusa a todo el sistema penitenciario de violencia institucional y que está dirigido por mujeres de color activistas y académicas.[8]

Guenther demuestra cómo la fenomenología y la política están íntimamente unidas:

> se puede abordar el problema del encarcelamiento masivo como un dilema que debe ser resuelto a través de la reforma de las sentencias, el cambio legislativo o incluso la liberación de personas encarceladas y finalmente cerrando las cárceles. Pero estas formas de plantear el dilema del encarcelamiento masivo solo pueden funcionar si se niegan a reinscribir la lógica carcelaria aún más profundamente, por ejemplo, ampliando las formas de vigilancia y control disciplinario no privativas de libertad. *Para tratar el encarcelamiento masivo, no solo hay que comprender que está «mal» y tratar de «corregirlo», sino que hay que rastrear las estructuras contingentes, aunque constitutivas, que*

8. Véase Angela Davis, Gina Dent, Erica R. Meiners, *Abolition. Feminism. Now*. Chicago: Haymarket Press, 2021; y Critical Resistance, el movimiento social y la revista de mismo nombre que ha documentado y promovido el feminismo de la abolición desde 1979. https://www.societyandspace.org/articles/the-biopolitics-of-starvation-in-california-prisons

> *normalizan la combinación de rendición de cuentas con castigo –y para hacer esto, hay que ponerse en relación con las redes del poder carcelario que prometen seguridad y prosperidad a algunos, mientras exponen a otros a la contención, el control y la violencia de Estado–*. [La cursiva es de la autora.]

Aquí podemos ver cómo el relato fenomenológico de «naturalización» –cómo actos y gestos se vuelven normales y se dan por supuestos– se activa. Hasta qué punto el relato de la encarcelación se da por supuesto no solo como idea sino como práctica. Si dejamos de creer en esa conexión, si desnaturalizamos nuestra comprensión de la prisión –que es lo que exige el imaginario abolicionista–, entonces quizá veamos que esta versión del mundo ha sido construida a través de actos repetidos que pueden ser a la vez analizados e interrumpidos, y que los procesos formados por estas estructuras iterables pueden ser detenidos.

En este sentido, Gayle Salamon, teórica queer y fenomenóloga crítica, en «What's Critical About Critical Phenomenology?» lo explica de otra manera, mostrando cómo el mundo visible difícilmente puede darse por sentado. Para Salamon, la tarea de la fenomenología crítica es abrirse al mundo o reabrir el mundo a una nueva consideración. Escribe: «Esta apertura se revela a través del trabajo de descripción». Citando a Foucault, escribe:

> el papel de la filosofía no es descubrir lo que está escondido, sino hacer visible precisamente lo que es visible, es decir, hacer

> evidente lo que está tan próximo, tan inmediato, tan íntimamente unido a nosotros, que por eso no lo percibimos. Mientras que el papel de la ciencia es revelar lo que no vemos, el papel de la filosofía es permitirnos ver lo que vemos.[9]

Esta formulación, a pesar del centrismo ocular que le pudiéramos objetar, subraya la importancia de la proximidad presente en todos nuestros sentidos. El problema de lo que ha quedado establecido con el paso del tiempo, a través de actos específicos de constitución que «naturalizan» el mundo, es decir, lo que hace que el actual orden de las cosas aparezca como atemporal y necesario. Podríamos consultar también el tremendamente influyente texto de Sara Ahmed *Fenomenología Queer: orientaciones, objetos, otros* (2006),[10] que utiliza las orientaciones espaciales de la fenomenología para reflexionar sobre lo queer y la orientación sexual de manera más amplia –cómo nos movemos y cómo no nos movemos por el mundo–. Este texto toma como uno de los puntos de partida la visión de Merleau-Ponty sobre la encarnación y el espacio para repensar, en palabras de Ahmed, qué se entiende por estar orientado en el espacio a través y por relaciones con los objetos. Así pues, las prácticas de lectura queer derivan de una lectura crítica de la propia fenomenología. El grupo

9. Gayle Salamon, «What's Critical About Critical Phenomenology?», *Puncta. Journal of Critical Phenomenology*, vol. 1, n.º 1, 2018.

10. Sara Ahmed, *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others* (2006); *Fenomenología Queer: orientaciones, objetos, otros*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2019. Traducción de Javier Sáez.

de fenomenología crítica, representado ahora por la revista *Puncta* y una impresionante antología, *50 Concepts for a Critical Phenomenology*,[11] se describe a sí mismo diciendo «que pone de relieve experiencias de marginación, opresión y poder para así identificar y transformar experiencias comunes de injusticia que convierten "lo familiar" en un lugar de opresión para muchos». Además, invocan la metáfora de la respiración para describir su práctica: buscan «insuflar nueva vida en la tradición fenomenológica y revelar su promesa ética, social y política». Supongo que inconscientemente me he unido a ellos en este libro por un momento, ya que me pregunto qué uso se puede hacer de la noción de Merleau-Ponty de «el entrelazamiento» para comprender nuestros tiempos de pandemia.

UNIDOS LOS UNOS A LOS OTROS

Para Merleau-Ponty, las criaturas humanas, como seres con cuerpo, estamos en el mundo al mismo tiempo que el mundo está en nosotros, sus objetos están incrustados en nosotros. El cuerpo no aparece como un objeto entre objetos. De hecho, aunque Husserl escribió sobre las estructuras de la intersubjetividad,[12] Merleau-Ponty pasó a otra dimensión,

11. *50 Concepts of Critical Phenomenology*, Gail Weiss, Ann V. Murphy y Gayla Salamon (eds.). Evanston: Northwestern University Press, 2019.
12. Frode Kjosavik, Christian Beyer y Christel Fricke (eds.), *Husserl's*

dando a entender con su propio lenguaje descriptivo que para la comprensión filosófica son mejores las figuras y las aposiciones. La dimensión intersubjetiva de nuestras vidas, en su opinión, debe ser entendida como un «entrelazamiento», un «solapamiento», o quizá a través de la figura retórica del quiasma. El quiasma es ese ámbito compartido de dos entidades distintas, que en todos los demás aspectos están claramente separadas entre sí. El cuerpo es, entonces, hasta cierto punto, la relación que tiene con otros cuerpos, y ese carácter relacional debe pensarse como un estado ontológico que no puede entenderse correctamente considerando el cuerpo como una sustancia; más bien, el carácter relacional establece y elimina al sujeto individual en la misma pincelada. Esta es mi mano que toca algo o a alguien, pero ese contacto es siempre de algo que soy yo mismo o de otro tipo de ser, lo que significa que tocar es «intencional» en el sentido fenomenológico: tocar es siempre tocar algo. La orientación del tacto hacia un objeto, incluso cuando es uno mismo quien se toca, define el tacto e incluso retrospectivamente define el sentido fenomenológico de la mano. Esta formulación indica tanto el carácter intencional del tacto como su carácter *de contenedor de mundos*. En otras palabras, el mundo tangible es a la vez su condición y su objeto, la base para ser un ser sensible, lo que uno siente, y lo que excede cualquiera de sus instancias.

Phenomenology of Intersubjectivity: Historical Interpretations and Contemporary Applications. Nueva York: Routledge, 2019.

Esto último tiene algunas consecuencias para el pensamiento ético y quizá obliga a repensar la reciprocidad, que ha sido tan importante tanto para las teorías de la obligación ética como para las de la igualdad social. Si ampliamos lo que entiende Merleau-Ponty de nuestras vidas como vidas implicadas en las de los demás a nivel del cuerpo y de los sentidos, entonces lo que hago, mi propia acción, es mía, sí, pero también está siempre definida en relación con algo que no es yo mismo o yo mismo como una especie de alteridad para la versión más activa de este yo. En este marco, la conducta ética no podría describirse plenamente de la forma derivada de Kant: actúo según una regla que todos deberían adoptar como regla para su acción, o actúo de tal modo que puedo, sin contradicción, desear que los demás actúen de la misma manera. En estos hipotéticos escenarios, el otro actúa como yo, o debería actuar como yo, si yo estoy actuando de la manera correcta, y hay un paralelismo entre nuestras acciones, e incluso una forma implícita de reciprocidad que asume la duplicación de la acción, la tuya y la mía, de acuerdo con las reglas correctas. O me oriento por las mismas reglas que tú, y nuestra orientación común hacia ese conjunto de reglas hace posible una conducta ética basada en la reciprocidad. Actúo contigo como quisiera que tú actuaras conmigo, lo que significa que se emprende la misma acción a la vez de forma personal y anónima. O que se emprende el mismo tipo de acción de acuerdo con la misma regla en ambos lados. El «yo» y el «tú» proliferan en el transcurso de estas variaciones hipotéticas, pero ¿cuál es la presunta relación entre el yo y el tú, estos dos lados de una relación bipolar, antes de

su lanzamiento al escenario ético de la deliberación? ¿Puede Kant darnos una orientación aquí? ¿Y si hacer algo a otro es simultáneo a recibir la acción del otro, de manera que *ser actor* y *ser receptor* no son exactamente distintos? Si decimos «tocarte me perturba», entonces los dos estamos informando sobre una actividad y un efecto, y dicho efecto no es meramente pasivo, sino que está relacionado con una acción cuyos orígenes son equívocos en un sentido erótico importante. Como elaboramos en los capítulos anteriores, quien toca también es tocado, y también se toca a sí mismo, lo que significa que hay un solapamiento de mi relación reflexiva conmigo mismo y una relación intencional con otro, que también actúa, aunque no siempre de la misma manera o en el mismo grado. Ambos movimientos se entrecruzan. Y el lugar y el tiempo de dicho cruce no es solo esencial para una fenomenología de la vida erótica, sino que sin duda también es parte de lo que entendemos por un mundo común.

Recordemos que el término *intencional* no significa para la fenomenología deliberado o voluntario, sino que hace referencia a estar relacionado con un objeto, a estar orientado hacia él, como parte de la conciencia, la actitud u otros modos de relación. Así pues, para Merleau-Ponty no podemos suscribir un individualismo metodológico y empezar con dos individuos distintos, ni tampoco podemos suscribir fácilmente una distinción estricta entre actividad y pasividad. Los motivos tienen que ver con la implicación del cuerpo en lo tangible y lo táctil, el campo sensorial, lo visible, lo auditivo, donde también están implicados otros cuerpos. Estos

campos no son exactamente terceros términos o esferas que median entre los seres humanos; son los ámbitos o campos en los que están implicados los sentidos. Una y otra criatura táctil se cruzan en el terreno, y el terreno está implícito en sus acciones, y esto es en sí mismo una especie de cruce recíproco, un *chassé-croisé*. Hay que entender las relaciones como quiasmáticas siempre que estemos unos y otros tocando las mismas superficies y respirando el mismo aire; estos ámbitos de tactilidad o *tangibilidad*, y respiración o *respirabilidad*, son tanto lo que compartimos como lo que compartimos pero de manera diferente, y también lo que nos excede y nos comprende o abraza cada vez que se produce contacto y respiración. Por lo tanto, a pesar de que son parte de lo que es común entre nosotros, son lugares de división, enojo y solapamiento que pueden ser gozosos o terribles. Como tal, lo común se marca con estrías de distinción y solapamiento. Un mundo común, como sabemos, no significa que compartamos los espacios por igual o que estemos expuestos al mismo grado de toxicidad o contagio.

Merleau-Ponty intentó buscar un lenguaje que cuestionara el ejercicio epistemológico que presupone la distancia entre sujeto y objeto. Merleau-Ponty llamó intencionalidad a un abrazo entre el sujeto y el mundo.[13] Esa fue su manera de

13. Stephen J. Smith, «Gesture, Landscape and Embrace: A Phenomenological Analysis of Elemental Motions», *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, vol. 6, n.º 1, pp. 1-10. https://www.tandfonline.com/doi/abs/: 10.1080/20797222.2006.11433914

re-describir la correlación entre estructuras subjetivas de conocimiento y el ámbito compensatorio de lo conocible. La conciencia y el mundo son adecuados la una para el otro. La conciencia está equipada con estructuras que le permiten conocer el mundo como es, y el mundo se ofrece a la conciencia para ser conocido. Esta adecuación es parte de una doctrina medieval de la intencionalidad y sobrevive a través del legado fenomenológico.[14] Ni yo misma estoy convencida de ello, pero aprecio la insistencia en ese abrazo armonioso. Es un pensamiento encantador, pero ¿qué sucede si resulta ser un estrangulamiento que inflige dolor en lugar de alegría? ¿Qué sucede si la conciencia y el mundo encajan mal entre sí? ¿Acaso no depende de qué mundo, de cómo se establecen sus

14. En «The History of the Concept of Intentionality», Tim Crane escribe que *intentio*, la raíz de la intencionalidad, fue

> utilizada por los filósofos escolásticos de los siglos XIII y XIV como un término técnico para un concepto. Este término técnico fue una traducción de dos términos árabes: *ma'qul*, la traducción de Al-Farabi del griego noema; y *ma'na*, el término de Avicena para lo que está ante la mente en el pensamiento (véase Al-Farabi §3; Ibn Sina §3). En este contexto, los términos *noema*, *ma'qul*, *ma'na* e *intentio* se pueden considerar sinónimos en términos generales: todos ellos se entienden como términos para conceptos, nociones o lo que sea que está ante la mente en el pensamiento (véase Knudsen 1982). Los estudiosos traducen *intentio* al inglés como *intención*, pero debe tenerse en cuenta que con ello no se pretende asignar las connotaciones de la noción cotidiana de intención.

En *The Routledge of Philosophy*, Taylor and Francis, 1998. https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/intentionality/v-1/sections/the-history-of-the-concept-of-intentionalality

límites y cómo se naturalizan sus *hechos* perdurables? ¿Podemos siquiera distinguir el mundo como tal de este mundo, de estos mundos, marcados por la desigualdad, el daño ecológico y un capitalismo letal?

Las metáforas de Merleau-Ponty son profundamente eróticas y armoniosas. Incluso el «entrelazamiento» no parece un mal negocio. En mi opinión, Merleau-Ponty subestima la rabia que puede surgir de formas inestables de diferenciación, aunque es cierto que lo señaló en *Humanismo y terror*.[15] Un enfoque psicoanalítico de la diferenciación implicaría claramente una forma diferente de pensar los límites del cuerpo. La teoría social puede mostrar cómo varios modos de concebir el carácter limitado del cuerpo se relacionan con formas de individualismo, pero el psicoanálisis puede ofrecernos una manera de pensar los límites como algo hasta cierto punto imaginario. El miedo físico de estar fusionado, sin límites, con otros, de ver erradicada la propia singularidad, debe sopesarse en relación con el deseo de límites, libre de aberturas, totalmente defendido o protegido. La descripción de Freud de la psicología de masas es solo un ejemplo, donde los lazos sociales se forjan con propósitos destructivos. Las dimensiones psicosociales tanto del individualismo como del fascismo nos ofrecen otra forma de pensar el «entrelazamiento» e incluso la noción idealista del vínculo social como «abrazo». Si consideramos el «abrazo»

15. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste* (1947); *Humanismo y terror*. Buenos Aires: La Pléyade, 1968. Traducción de León Rozitchner.

optimista de Merleau-Ponty como una forma de pensar las relaciones intencionales con los demás y con el mundo, parece claro que descarta, o minimiza, la posibilidad de violencia, de erigir fronteras al servicio de la defensa, tanto psíquica como política. Y sin embargo, la relación con la dependencia, así como la interdependencia, siempre está habitada por impresiones irrecuperables de la dependencia infantil, la larga y fallida lucha por la completa diferenciación de las figuras paternas, la confusión acerca de los límites somáticos que pueden conducir fácilmente a la violencia sexual o a una actitud defensiva debilitante. Aunque Merleau-Ponty se había formado como psicólogo y como filósofo, hay momentos en su texto en los que parece necesaria una réplica psicoanalítica a su idealismo. ¿Dónde está la fantasía, la pérdida y las perturbaciones psicológicas que aparecen cuando se contrasta la experiencia del cuerpo como imago con la experiencia vivida a distancia? Fanon, que leyó asiduamente a Merleau-Ponty, lo sabe, y aplica el psicoanálisis a su lectura de los relatos fenomenológicos de la vida corporal dentro de los imaginarios raciales.

Quizá no sea posible invocar el «nosotros» como lo he hecho a lo largo de este texto, pero era una aspiración. Una lectura con aspiraciones es aquella que busca dar vida a textos que han sido leídos de una manera durante mucho tiempo, o que busca dar nueva vida a través de un texto a un tiempo que ha estado sumido en la ansiedad y la pérdida.[16]

16. Véase Fred Moten, «The Blur and Breathe Books», en *Black and Blur. Consent Not to Be a Single Being*. Durham: Duke University Press, 2017.

No somos completamente distintos los unos de los otros (ni completamente iguales), porque ya estamos implicados en la vida de los demás antes de cualquier contrato o consentimiento. Además, podemos protestar contra lo que eso comporta en cuanto a la proximidad, la interdependencia, lo ineludible de las propias relaciones sociales. Quizá porque somos interdependientes en lo que respecta a la supervivencia y la vida, o porque compartimos un mundo de aire y superficie, respirando y tocando –normalmente estamos obligados a encontrar una manera de regular asuntos como la contaminación del aire, la transmisión viral, el contacto corporal, los accidentes laborales, la violación sexual–. Estas regulaciones tienen un coste que algunos no quieren pagar: aquellos que relacionan los derechos que han de perder con su sentido de libertad personal y el derecho a lucrarse. Todas estas son cuestiones con las que debemos lidiar, porque la vida social y económica está organizada en formas específicamente históricas, y tenemos que luchar para ejercer el poder de redefinirlas mejor. Al mismo tiempo, y presupuestos por esa misma organización social, hay ámbitos, zonas o campos sin los cuales no se puede pensar la vida encarnada, incluyendo la vulnerabilidad, la impresionabilidad, la pasión y la susceptibilidad. Aunque sin duda nos oponemos a los modos que nos hacen *socialmente* vulnerables, esto no significa que podamos descartar la vulnerabilidad corporal. Podemos poner objeciones al tipo de aire que respiramos y aprobar leyes para que sea saludable para nosotros y para todas las formas de vida que dependen de él –y debemos hacerlo–, pero nadie

puede descartar la necesidad de aire para sobrevivir. De hecho, ese requisito constituye la base de nuestra afirmación, su primera premisa. Incluso si decimos que no hay necesidades primarias que no estén organizadas socialmente, eso no implica que esas necesidades sean simples efectos de la organización social. La línea de razonamiento que sugiero es fruto de un malentendido respecto a la doctrina de la construcción social. Cuando los entornos tóxicos penetran en los cuerpos, convirtiéndose en una parte de su constitución y su crecimiento, y cuando órganos biológicos como los huesos y los pulmones se ven afectados, nos estamos refiriendo a la construcción social de los cuerpos y, a veces, a la construcción social del sexo. No se trata de una ficción impuesta sobre una superficie, sino de un modo en el que el entorno penetra en nuestros cuerpos y determina nuestras perspectivas de vida.[17] Lo que denominamos requisitos primarios o necesidades primarias siempre está organizado socialmente, pero no por este motivo está generado socialmente por completo. Por el contrario, la necesidad lleva a la organización social, y ambas surgen juntas, pero precisamente porque hay muchas maneras de organizar las necesidades socialmente, vemos que hay divergencia entre la necesidad y su organización social. Quizá la palabra *necesidad* también sea prescindible, y exista otra forma de designar los requisitos primarios para la vida,

17. Véase Catherine Clune-Taylor, «The Social Construction of Sex», en *The Routledge Handbook of the Feminist Philosophy of Science*, Sharon L. Crasnow y Kristen Intemann (eds.). Nueva York: Routledge, 2021, pp. 187-201.

las condiciones que debemos cumplir para que la vida continúe o persista, pero el hecho de que tengamos que buscar una palabra implica que existe algo ahí y debe ser nombrado. Mi apuesta es que los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* de Marx son un lugar para abordar esta cuestión.[18]

Y sin embargo, Merleau-Ponty nos aleja de un relato de las necesidades básicas centrado en el sujeto. No pregunta qué necesita un solo sujeto humano, sino que señala el requisito de sociabilidad que surge de los compromisos encarnados con el mundo, cuando las dimensiones sensoriales del mundo toman al sujeto en el curso de su formación. Por lo tanto, cuando nos referimos al tacto, no solo nos ocupamos del sujeto capaz de tocar, del sujeto que consiente en ser tocado, o del sujeto que busca encontrar a otro a través del tacto, aunque todos estos son temas cruciales. El tacto se subsume de alguna manera bajo lo tentacular, tal como lo describen Bruno Latour, Isabelle Stengers y Donna Haraway.[19] Para Merleau-Ponty, lo tangible nos toma con sus garras y lo visible es un campo que orquesta mi acto de ver

18. Véase la nota 3 de la página 66 de este volumen.

19. Donna J. Haraway, «Tentacular Thinking», en *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016, pp. 30-57; Bruno Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Régime* (2015), *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apacalípticas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2017, traducción de Alejandro Grimson; Isabelle Stengers, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient* (2013), *En tiempos de catástrofe: cómo resistir a la barbarie que viene*. Barcelona: Ned Ediciones, 2017, traducción de Víctor Goldstein.

en relación con ser visto. Esta reversibilidad difícil de manejar aparece de nuevo cuando mi reflexividad se solapa con una relación con los otros y con los objetos –y su relación conmigo–. El ámbito en el que actuamos puede aparecer en un primer momento como un tercer elemento que media entre el sujeto y el otro, pero, en realidad, desarticula la dicotomía sujeto-objeto al atravesarlos a ambos. De hecho, «el mundo» puede igualmente ser ese elemento, y todos estos ámbitos a los que me he referido pueden ser formas en las que el mundo muestra sus posibilidades –en y a través de los sentidos y la experiencia del cuerpo, ahora redefinidos como una implicación inextricable en las dimensiones sensoriales de los otros seres vivos, los otros objetos y el controvertido y estriado mundo que compartimos–.

Si estamos, por así decirlo, enredados los unos con los otros, o si nuestras vidas implican otras vidas que son igualmente dependientes de los dominios del tacto y la respiración, entonces, cuando planteo la cuestión ética de cómo vivir de la mejor manera bajo la pandemia, tengo que reorientarme más allá del individualismo y del nacionalismo. Partiendo de este escenario de implicación mutua, pregunto cómo actuar y qué hacer en situaciones como la pandemia, veo que mi acción ya está ligada a la tuya, lo que significa que mi acción no es solo mía, y aunque seguramente somos distintos, no es fácil escapar de esta relación de implicación mutua. Un motivo para esta interrelación es que dependemos de los ámbitos de lo tangible, lo visible, lo respirable, lo comestible y lo ingerible, y los compartimos, pero también de la

necesidad de vivienda y asistencia de varios tipos, incluida la sanitaria, y de una infraestructura que facilite la vida. Por supuesto, la dependencia puede ser horrible; puede tomar la forma de la explotación, el encarcelamiento y el desahucio; puede ser el escenario de la dominación de la pérdida no deseada de uno mismo. En estos casos, la reciprocidad desaparece y también los ideales de igualdad. Por lo tanto, la tarea no es tanto una simple afirmación de interdependencia como un esfuerzo para encontrar o forjar la mejor forma de interdependencia, aquella que más claramente encarne los ideales de una igualdad radical.

¿Acaso trata la ética, en cierta medida, de reconocer estos vínculos y dependencias, parcialmente compartidas, de las condiciones de vida y de existencia, unas condiciones que están presentes antes de emprender cualquier acción deliberada, y que forman el horizonte en el que dichas deliberaciones deberían tener lugar? Incluso si los vínculos se conciben como parte de una ontología social, eso no significa que puedan considerarse como realizados. Por el contrario, nuestra labor es establecer, como si fuera la primera vez, una relación recíproca que no se pierda en el propio interés ni en el comunitarismo (la coartada del racismo), ni tampoco en la identidad nacional (la coartada de la violencia en las fronteras). La tarea sería repensar el carácter relacional de la ética como entrelazamiento, o solapamiento, o, incluso, como quiasma, al tiempo que imaginamos la igualdad con este telón de fondo. El «yo» diferenciado conservaría su singularidad, pero dejaría de ser la base de dicha ética. No, esa base se produce por

la negación de la interdependencia y del carácter relacional y, por lo tanto, debe ser revertida drásticamente.

Empecé este libro acudiendo brevemente a Scheler para plantear la pregunta: ¿qué valor o conjunto de valores se destruye en la formación del mundo denominada trágica? Supongo que la pandemia me llevó a Scheler en parte porque lo que parece estar sucediendo, o corre el riesgo de suceder en estos tiempos, es la destrucción del valor de igualdad de todas las vidas como ideal. El valor que se destruye cuando las vidas son arrebatadas o destruidas, o cuando se deja morir siendo la muerte evitable, es el valor de la vida, un valor que solo tiene sentido a la luz de la afirmación de que todas las vidas son iguales, o deben ser tratadas por igual. Quizá parezca paradójico, ya que el valor de esta o de aquella vida, según se desprende de los monumentos y memoriales, a menudo se basa en su singularidad y en su valor. Por este motivo, algunos temen que atribuir un valor igual a todas las vidas amenace el valor singular de esta o de aquella vida, con la pérdida de su singularidad o, incluso, de su valor, asumiendo que el valor se encuentra en la singularidad. Y sin embargo, cuando algunas personas mueren en ataques, bombardeos, accidentes y por enfermedad, el duelo público debería venir a continuación y deberían valorarse las vidas perdidas. El valor perdido es, por así decirlo, un valor que se comparte o que, de alguna manera, pertenece a la gente como grupo. Resulta sorprendentemente difícil hablar del valor de la vida o de las vidas de esta manera, ya que el término *valor* se ha incorporado plenamente al *valor* financiero y de mercado. Algunos

obituarios de personas fallecidas en accidentes, por ejemplo, se basan en formas de generación de valor que proceden del capital humano, como cuando la profundidad y el valor de la pérdida se relaciona con los logros de la persona y el potencial para generar valor futuro, lo que supone y predice lo que la apreciación de su valor como persona hubiera podido ser con el tiempo.[20] Raramente vemos obituarios públicos que ensalcen a una persona que perdió su trabajo o fue incapaz por cualquier motivo de hacer cualquier cosa que pudiera ser evaluada según unos sistemas de cálculo neoliberales. Si se trata de mujeres, rápidamente se las coloca en la esfera doméstica, donde su valor consiste en criar niños o estar al tanto de los vecinos. Los valores neoliberales y de mercado no pueden comunicar el valor de las vidas perdidas, ya que forman parte de la propia maquinaria de la pérdida, vectores de la pulsión de muerte que establece el valor de los mercados a expensas de las vidas que los mantienen abiertos.

En el primer capítulo hablé del sistema de cálculo del valor según el cual actúan las industrias y universidades en condiciones de pandemia, y de los cálculos expresados en silencio o en voz alta sobre determinadas muertes. ¿Cuántas muertes constituyen un precio razonable a pagar para la revitalización de los mercados? ¿Qué valores se consideran en tales cálculos, y qué valores se destruyen, dando lugar a la exclamación

20. Sobre el capital humano, véase Michel Feher, «Self-Appreciation; or, The Aspirations of Human Capital», *Public Culture*, vol. 21, n.º 1, invierno de 2009, pp. 21-41.

«¡qué tipo de mundo es este!», a la acusación de ese mundo, a un llamamiento urgente a animar o renovar un sentido diferente del mundo regido por otro conjunto de valores colectivos?

La cuestión de las tasas de mortalidad razonables la plantean habitualmente quienes no se consideran a sí mismos un posible factor de la ecuación. Aquel que calcula el nivel aceptable de muerte generalmente no aparece en las estadísticas ofrecidas como una criatura mortal que potencialmente puede sumarse a los muertos. El acto de calcular parece elevar a esa criatura humana fuera de la esfera de la finitud. Los otros son aquellos cuya vida y muerte pueden ser calculadas, pero estos cálculos salvan de una muerte calculable a quien los hace –al menos en el ámbito de la fantasía–. De hecho, ¿el cálculo de la morbilidad no conlleva siempre una dimensión de fantasía? Lo que podríamos llamar una forma de cálculo postsoberano o neosoberano da lugar a una forma de desigualdad basada a su vez en la valoración de quién merece el duelo: la vida de tal persona, si se pierde, se considerará una pérdida; entrará en los registros de pérdidas, e incluso traerá a colación el estatus de pérdida incalculable. La muerte de otra persona se puede calcular silenciosamente, sin ni siquiera llegar a nombrarla como tal. Aquí es donde la desigualdad social actúa codo a codo con la violencia necropolítica.

Se habría trazado un camino claro hacia la resistencia si la pandemia hubiera marcado con firmeza en la conciencia pública los contornos de la desigualdad dentro de nuestras instituciones, hogares y esferas públicas, exacerbando para muchos la sensación de peligro vivida asociada con el lugar

de trabajo, el hogar y la calle. Y se habría marcado otro camino de movilización política si la pandemia hubiera subrayado simple y claramente la necesidad de justicia climática y hubiera reunido a personas de todo el mundo para unirse a ese movimiento impactante y urgente. Pero sea cual sea la política que ahora estamos construyendo, debe aunar estos dos temas para hacer frente a ambas formas de destrucción.[21] Además, las comunidades que cuidan de los demás, surgidas en medio de esta pandemia, han constituido nuevas formas sociales, vivificantes, y han ampliado la noción de refugio más allá del hogar y la nación, y lo mismo podría decirse del arte público, ahora en línea, que nos hace escuchar y mirar de maneras nuevas. Pero la violencia policial contra negros y gente de color, mujeres y hombres, personas trans, travestis e indígenas en lugares como Brasil y los Andes, en los territorios no cedidos de Estados Unidos y Canadá, coincide con las formas sistemáticas de dejar morir fomentadas y aceptadas por los entusiastas del mercado que actúan bajo la apariencia del realismo económico.

Se trataría, pues, de intentar alcanzar un capitalismo responsable en medio de la pandemia que no abandone a los grupos vulnerables, o que se asegure de que dichos grupos puedan aislarse para así proteger sus sistemas inmunológicos. Sin duda es comprensible el esfuerzo que supone identificar a los «grupos vulnerables» –aquellos que más probabilidades tienen de sufrir el virus como una enfermedad arrasadora y que

21. Véase https://takeclimateaction.uk/resources/race-and-climate-reading-list

amenaza la vida, y contrastarlos con aquellos que no están en riesgo de perder la suya a causa del virus–. Los grupos vulnerables incluyen a los negros y demás comunidades de color privados de una atención sanitaria adecuada a lo largo de sus vidas y de la historia de los Estados Unidos, los pobres, los migrantes, los presos, los discapacitados, las personas trans y queer que luchan por su derecho a la asistencia sanitaria, y todos aquellos con enfermedades previas o crónicas sometidos a tratamientos médicos a largo plazo. La pandemia expone la vulnerabilidad aumentada ante la enfermedad de todos aquellos que no tienen acceso a los cuidados médicos o no se los pueden costear. La cuestión, sin embargo, no es aislar a tales grupos, sino crear y mantener las condiciones para que puedan gozar de una vida pública, para que disfruten de los mismos derechos y el poder de pertenencia. Para ello, los valores de mercado nunca pueden ser la guía. Los que exclaman «¡solo mueren dos mil personas cada día!» señalan una cantidad que no solo están dispuestos a aceptar, sino que además defienden a toda costa.

Quizá de todo esto podamos extraer al menos dos consideraciones provisionales sobre la vulnerabilidad: describe una condición compartida de vida social, de interdependencia, exposición y porosidad; y declara la mayor probabilidad de morir que tienen aquellos que están marginados, entendida como la consecuencia fatal de una desigualdad social generalizada. Sí, muchos de los que mueren ahora por la variante ómicron no están vacunados, pero la postura de los antivacunas es solo parcialmente responsable de esas muertes.

Hay buenas razones por las que muchos desconfiarían de las notificaciones que proceden de los gobiernos necropolíticos, y algunos tienen poco acceso a la información sobre vacunas o a las vacunas; para algunos otros las vacunas no pueden funcionar, dado su estado inmunológico. El utilitarismo triunfante es solo otra forma de decir: «dejemos que mueran».

4
DERECHO DE DUELO PARA LOS VIVOS

En mi reciente libro *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*, sostengo que la distinción entre lo que es merecedor de duelo y lo que no lo es forma parte del propio funcionamiento y del significado de la desigualdad social y económica, pero también es el efecto, si no la expresión, de la violencia.[1] ¿Qué significa el derecho de duelo? Podemos pensar que la pérdida de alguien o de algo es lamentable o no, y con ello queremos decir que es una pérdida señalada y reconocida públicamente o que pasa sin dejar rastro, con escaso o ningún reconocimiento. Por supuesto, un grupo más pequeño puede llorar una pérdida con intensidad y durante un tiempo, pero la pérdida y el duelo no aparecen en los radares dominantes que rastrean el valor humano. Me baso en el argumento de Freud en «Duelo y melancolía» que dice que el duelo consiste en el reconocimiento de la pérdida, en el registro de la realidad de la pérdida, y en el derrumbe de las murallas de defensa que levantamos contra el conocimiento del

1. Judith Butler, *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind* (2020); *La fuerza de la no violencia. La ética en lo politico*. Barcelona: Paidós, 2021.

acto de la pérdida misma. Un reconocimiento de este tipo es una lucha que toma su tiempo, un esfuerzo sincopado para abordar una pérdida que puede ser difícil de comprender o aceptar. Freud afirma que suele suceder poco a poco a medida que diferentes momentos de la realidad confirman que alguien o algo se ha ido de forma irreversible. Con el tiempo nos damos cuenta o sentimos que realmente alguien ha fallecido; en el lenguaje de Freud, el «veredicto de la realidad» se ofrece a lo largo del tiempo, a medida que se evidencia la no presencia de la persona.[2] En lenguaje fenomenológico se podría decir que una persona ahora está presente solo en el modo de estar ausente de manera irreversible. La melancolía, para Freud, se describe a menudo como el no reconocimiento de que la pérdida ha tenido lugar, generalmente es una manera de negación mantenida de modo inconsciente y feroz que toma forma externa como queja, desánimo o autoagravio. Así pues, la diferencia entre duelo y melancolía gira en torno a la cuestión del reconocimiento. Desde *El género en disputa*, he intentado extender el análisis de la melancolía más allá de la psique individual para entenderla como una forma cultural más amplia que se establece cuando ciertos tipos de pérdidas no pueden ser marcadas o valoradas. En

2. Sigmund Freud, «Trauer und Melancholie» (1917); «Duelo y melancolía», en *Obras completas*, vol. 14. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. Traducción de José L. Etcheverry. Citado de la edición en inglés: «Mourning and Melancholia», en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 14, Londres: Hogarth Press, 1957, p. 255. (Traducido de la version en inglés. [N. de la T.])

condiciones en las que el amor o el apego que uno siente no pueden ser reconocidos, y uno pierde ese amor, no se puede reconocer el amor ni la pérdida. Y esto deja a la persona en un estado melancólico que incluye elementos tanto de depresión como de manía, o que se caracteriza precisamente por la oscilación entre ambas.[3] Al considerar la melancolía, lo que importa es *lo que* uno pierde; puede ser una persona, o el amor de esa persona, pero Freud tiene claro que puede ser un ideal, una fantasía sobre quién debería haber sido esa persona o, de hecho, un ideal de nación. La pérdida de la ventaja demográfica blanca en varios estados de Estados Unidos implica que los supremacistas blancos deben perder su fantasía de supremacía, un ideal que nunca fue cierto. Mientras despotrican contra la igualdad, rechazan una pérdida que ahora se ven obligados a llorar. Esperemos que terminen ese proceso pronto.

Al principio de mi carrera sugerí que el género en sí puede ser construido parcialmente a través de la melancolía hasta el punto de que algunas versiones de cis-masculinidad dependen de la negación de cualquier amor por otros hombres. Para algunos, ser un hombre significa precisamente no haber amado nunca a otro hombre y no haber perdido nunca a un hombre.[4] De forma parecida, la afirmación de que uno nunca

3. Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion on Identity* (1990); *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós, 2016. Traducción de María Antonia Muñoz. Citado de la edición original, Nueva York: Routledge, 1990, pp. 73-84.
4. Ibíd., p. 88.

será gay y nunca ha sido gay es una especie de protesta, que sugiere que otra voz llegada de otro lugar está promoviendo una visión compensatoria. La negación paraliza el reconocimiento de la pérdida, pero también puede ser leída como una forma desfigurada de reconocimiento. ¿Qué pasaría si los sentimientos de deseo gay se consideraran relativamente comunes, «endémicos» del tejido social? Una pregunta que me planteaba hace décadas era si la melancolía de género de este tipo tiene una cierta generalización cultural, y si podríamos hablar de una melancolía cultural, que se encuentra comúnmente entre hombres heterosexuales cuya masculinidad depende más o menos de una firme negación del mero pensamiento de sus posibles deseos gays. Por supuesto, sabemos que existe una amplia gama de masculinidades en la vida cis, queer y trans que no tienen relación con este tipo de negación, pero tal vez haya un tipo normativo que aún se ajuste al perfil. En ese momento me guié en parte por el estudio realizado por Alexander y Margarete Mistscherlich, *Die Unfähigkeit zu trauern* [La imposibilidad del duelo], que documentaba una melancolía generalizada en la cultura alemana durante los años de la posguerra.[5] Parecía que no podían reconocer o lamentar sus propias pérdidas o, de hecho, su propia destructividad y, sin embargo, estaban poseídos por experiencias de destrucción y pérdida que no podían nombrar. La prisa por pasar de los años nazis al auge económico

5. Alexander y Margarete Mitscherlich, *Die Unfähigkeit zu trauern: Grundlagen kollektiven Verhlatens*. Múnich: Piper Verlag, 1917.

de la década de 1950 trajo consigo una manía por el mercado, y su sentido específico de futuro, junto con una sensación generalizada de depresión, lo que Freud, siguiendo los primeros precedentes modernos, había denominado melancolía, que ahora emergía como una condición cultural.

Recientemente, he intentado reflexionar sobre las guerras y los ataques públicos a la vida humana y me he preguntado qué vidas merecen un duelo público y cuáles no.[6] Me pareció significativo entonces que Estados Unidos nunca llore a los que mata, sino solo a sus propios ciudadanos y, sobre todo, llora más fácilmente a los blancos, propietarios y casados, que a los pobres, queer, negros y gente de color o a los sin papeles. Los seres humanos vivos perciben si pertenecen o no a las clases merecedoras de duelo, por así decir. Decir que una persona viva es merecedora de duelo es decir que se lamentará su pérdida. También significa que el mundo está, o debería estar, organizado para sostener esa vida, para apoyar el futuro de esa vida con un final abierto. Y aquellos que viven con la sensación de no tener asegurada la comida, la vivienda o el cuidado de la salud, viven también con el sentimiento de ser prescindibles. Vivir con esta sensación somática de ser prescindible es tener la sensación de que uno podría morir y abandonar la Tierra sin dejar huella y sin que nadie lo

6. Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Londres: Verso, 2004; *Frames of War: When is Life Grievable?* (2009); *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós, 2009. Traducción de Bernardo Moreno.

reconociera. Significa tener la firme convicción de que la vida de uno no importa a los demás, o, mejor dicho, que el mundo está organizado –la economía está organizada– de tal manera que la vida de algunos será salvaguardada y la vida de otros no. Cuando la economía se pone en marcha sabiendo muy bien que algunas personas van a morir, significa que hay una clase de personas prescindibles. Se trata de un momento fascista que emerge en medio de un cálculo de mercado, y estamos viviendo en una época en la que esta forma de cálculo amenaza con convertirse en norma. De hecho, nos encontramos ante una racionalidad y un poder contra los que debemos luchar a nivel cotidiano y global.

Por lo tanto, vivir con el sentimiento de no ser merecedor de duelo es comprender que se pertenece a la clase de los prescindibles y sentir el abandono a medida que las instituciones básicas de cuidados van desapareciendo una tras otra o se retiran. Este tipo de melancolía, que pertenece a la sensación de un futuro imposible, va acompañada del hecho de no disponer nunca de una red de seguridad, de estar cargado de deudas impagables, de buscar una atención médica esquiva y de depender de una vivienda esporádica y unos ingresos inciertos. Si esta vida no se considera digna de ser salvaguardada, ¿significa entonces que es una vida sin valor? ¿O quizá el «valor» mismo ha sido secuestrado por un sistema de cálculo cuyo valor debemos cuestionar radicalmente? ¿Y qué sentido de valor se concede, o debería concederse, a las vidas, y con qué criterio?

He planteado que no es posible entender la desigualdad social sin entender cómo el derecho de duelo está distribuido de

forma desigual. Esta distribución desigual es un componente clave de la desigualdad social que generalmente no ha sido tenido en cuenta por los teóricos sociales. De ahí se desprende que la designación, explícita o no, de un grupo o población como no merecedor de duelo comporta que puedan ser objeto de violencia o que se les pueda dejar morir sin consecuencias. Esta etiqueta puede ser fruto de un conjunto de políticas y teorías, pero no tiene por qué corresponderse con el deseo deliberado de ningún actor social. Por tanto, el tipo de desigualdad social que establece la facultad diferencial de ser merecedor de duelo se puede calificar como una forma de violencia institucional. En mi opinión, la lucha por una política no violenta es a la vez una lucha por un valor igualitario de las vidas y en contra de la lógica letal, el sistema de cálculo necropolítico, que sigue señalando (o sin señalar) a la población como prescindible, vidas que no valen la pena de ser salvaguardadas, vidas que no merecen un duelo. Recapitulando, las dos partes de mi argumento son: 1) que la lucha contra la desigualdad social tiene que ser una lucha contra la facultad diferencial de ser merecedor de duelo, y 2) que esta lucha es también parte de una política no violenta. Ya que la no violencia no consiste solo en oponerse a este o ese acto de violencia, sino en oponerse a políticas e instituciones violentas y a Estados violentos, que adoptan políticas que ponen en el punto de mira de la muerte a las poblaciones, o que dejan que la gente muera en condiciones de constreñimiento. Recordemos aquí la cruel política de la Unión Europea hacia los migrantes y su odiosa criminalización de los actores humanitarios

que intentan proteger las vidas de los que intentan cruzar el Mediterráneo cuando los estados se niegan a hacerlo.

Bajo las condiciones de la pandemia, es posible que todos suframos alguna versión de la melancolía. ¿Cómo llorar la muerte de tanta gente? ¿Sabe cualquiera de nosotros cómo nombrar lo que hemos perdido? ¿Qué tipo de signo visible o monumento público podría satisfacer esta necesidad de duelo? En todas partes notamos la ausencia del signo visible, el hueco en el mundo sensible. Cuando las reuniones están muy restringidas, están marcadas por la ansiedad o son intermitentes, y están diseñadas para llorar la muerte de las personas, ¿qué otras formas de conexión nos quedan? Mucha gente ha participado en los funerales a través de Zoom y conoce la dificultad de dicha práctica. La imposibilidad de visitar a alguien cercano en el hospital antes de que fallezca, la imposibilidad de reunirse con aquellos que conocen a esa persona, origina experiencias truncadas de pérdida en las que el reconocimiento de la pérdida no puede darse fácilmente y en grupo. Muchas personas se ven obligadas a volver al hogar como lugar exclusivo para el duelo, privadas de reuniones más públicas en la que dichas pérdidas se señalan y se registran normalmente. Ahora internet ha reclamado más plenamente su lugar como la nueva esfera pública, pero nunca podrá sustituir por completo esas reuniones, tanto privadas como públicas, que permiten entender y vivir las pérdidas juntos. Y si nos reunimos, mantenemos las distancias, nos esforzamos por abrazarnos de manera incómoda y nos besamos con una sensación generalizada de ansiedad. Una forma puramente

privada de duelo es posible, pero ¿puede dar rienda suelta o apaciguar el grito abierto, las historias, las canciones que piden al mundo que sea testigo de esa pérdida en su singularidad, dentro de un tejido social de vidas entrelazadas? Como ocurre con las pérdidas públicas de esa magnitud y en rápida sucesión, siempre hay cuestiones políticas que se vinculan con la reivindicación de un duelo público. Al principio de la pandemia, las imágenes de cuerpos amontonados en Ecuador o apilados en armarios en New Jersey o en el norte de Italia daban a entender de forma gráfica que la infraestructura hospitalaria se había visto superada y no contaba con fondos suficientes, incapaz de atender a quienes se encontraban en apuros. Con demasiada frecuencia, las imágenes de los muertos o moribundos pasan volando como videoclips sensacionalistas. El confinamiento imponía tanto una sensación de muerte ambiental como una práctica compartida de desvío: «¡No nos centremos en lo negativo!». La tarea, sin embargo, es convertir en duelo y reivindicación esa sensación ambiental de pérdida. Aprender a llorar las muertes en masa significa señalar la pérdida de alguien cuyo nombre no conocemos, cuyo idioma quizá no hablemos, que vive a una distancia de casa infranqueable, insistiendo en un marco global para nuestra desorientación. Uno no tiene que conocer a la persona fallecida para afirmar *que aquella era una vida*. Uno no tiene que conocer todos los detalles de una vida para saber que existió. El derecho a pertenecer al mundo es anónimo, pero no por ello menos vinculante. En el discurso público es la vida truncada, la vida que debería haber tenido la oportunidad de

vivir más, la que capta nuestra atención. Los más ancianos van camino de la muerte (y el resto de nosotros ¿no?). Sea cual sea la edad, el valor de esa persona ha pasado ahora a las vidas de los otros, una forma de reconocimiento que se convierte en una incorporación, un eco vivo, una herida animada que transforma a aquellos que siguen viviendo. El hecho de que alguien sufra de una manera que yo no he sufrido no significa que el sufrimiento del otro sea impensable para mí. Nuestros vínculos se forjan a partir de ecos, traducciones y resonancias, ritmos y repeticiones, como si la música del duelo se abriera paso más allá de las fronteras en virtud de sus poderes acústicos. La pérdida que sufre el extraño resuena en la pérdida personal que uno siente, pero no es lo mismo. Y como no es lo mismo, resuena. Un intervalo se convierte en un vínculo. Los extraños unidos por el duelo forman, aun así, una especie de colectividad.

Las modalidades de cálculo del mercado y de la especulación que han aceptado la muerte de muchos como el precio a pagar para sustentar la «salud» del mercado aceptan el sacrificio de algunas vidas como un precio razonable, una norma razonable. Y, sí, dicha consecuencia ha llegado a calificarse de «razonable» dentro de esa particular racionalidad. Porque la racionalidad del mercado no agota la racionalidad, porque la racionalidad del cálculo colapsa en su propio límite, podemos, incluso sin una definición firme o única de vida, afirmar ese valor incalculable de las vidas. El dilema es construir una noción de igualdad social que incorpore, en lugar de negar, ese valor incalculable.

De hecho, en la lectura que hace Derrida de *La crisis de las ciencias europeas* de Husserl, deduce el valor incalculable de la vida recurriendo a Kant. Al intentar comprender «la posibilidad de un incalculable que no es irracional ni dudable», Derrida sugiere

> que una incalculabilidad racional *y* rigurosa se anunció *como tal*, justamente, en la mayor tradición del idealismo racionalista. La racionalidad de lo racional no se ha limitado nunca, como han podido tratar de hacernos creer, a la calculabilidad, a la razón como cálculo, como *ratio*: cuentas que hay que rendir o cuentas rendidas. De ello sacaremos más adelante algunas consecuencias. El papel que desempeña la «dignidad» *(Würde)*, por ejemplo, en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pertenece al orden de lo incalculable. En el reino de los fines, aquella se opone a lo que tiene un precio en el mercado *(Marktpreis)* y puede dar lugar a unos equivalentes calculables. La dignidad de un ser razonable (la persona humana, por ejemplo, y este es para Kant el único ejemplo) es incalculable como fin en sí mismo.[7]

Aunque desearía que Kant hubiera invocado este argumento para desafiar su apoyo a la pena de muerte (argumentó que

7. Jacques Derrida, «Le "monde" des lumières à venir (exception, calcul et sauveraineté» (2002); «El "mundo" de las luces por venir (excepción, cálculo y soberanía)», en *Canallas, dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta, 2005. Traducción de Cristina Peretti Peñaranda. Citado de la edición en inglés: «The "World" of the Enlightenment to Come (Exception, Calculation, Sovereignty)», *Research in Phenomenology*, vol. 33, 2003, p. 25.

nuestras vidas pertenecen al Estado y, por lo tanto, se justifica que puedan ser arrebatadas por el Estado),[8] podemos cambiar su visión para ir más en la dirección de Arendt: pertenecemos al mundo. Recordemos que Arendt nos dijo que Eichmann no tenía derecho a decidir con quién quería cohabitar en la Tierra.[9] No podía decir que quería vivir en un mundo sin judíos o sin cualquier otro colectivo, ya que esa opción no se da a los seres humanos. Los seres humanos, según Arendt, carecen de dicho derecho, y cuando buscan eliminar a un grupo de personas de la Tierra, ejercen una prerrogativa genocida para la que no existe justificación. Para Arendt, las criaturas humanas han nacido en el seno de una condición de cohabitación común, marcada por una persistente heterogeneidad o pluralidad, y esta pluralidad dada es el horizonte en el que elegimos y actuamos. Pero si actuamos en contra, cometemos un crimen contra la condición de la vida humana, entendida como una vida social y política. Por supuesto, quizá no nos gusten o no disfrutemos de las conexiones en las que hemos nacido –muy pocos entre nosotros elegimos realmente a nuestras familias, por ejemplo–. Pero las obligaciones de la cohabitación no siempre nacen del

8. Véase Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (1797); *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos, 1989. Traducción de Adela Cortina y Jesús Conill. Citado de la versión en inglés: *The Metaphysics of Morals*, Mary Gregor (ed. y trad.). Cambridge: Cambridge University Press, 1996, vol. 6, pp. 318, 320, 311 y 335.

9. Véase Judith Butler, «Hannah Arendt's Death Sentences», *Comparative Literature Studies*, vol. 48, n.º 3, 2011, pp. 280-295.

amor o de la elección; las relaciones entre nosotros van más allá de la familia, la comunidad, la nación y el territorio. Esta sociabilidad más bien nos lleva en la dirección del mundo. Por supuesto, el amor de Arendt por el mundo bien puede servir para entender esta disposición a garantizar las condiciones de cohabitación, pero, incluso entonces, ¿qué hacemos con el enorme potencial que tenemos para destruir aquello de lo que dependemos para vivir? ¿Qué tipo de criaturas somos, o en qué tipo de criaturas nos hemos convertido, que podemos destruir con tanta facilidad las condiciones que nos permiten vivir?

He sugerido que esta interdependencia describe una condición de vida compartida por necesidad y a la fuerza, los peligros y las pasiones de la exposición corporal, de la porosidad, de tomar o dejar entrar algo, de expulsar algo, de existir, por así decirlo, en aquel umbral y a través de aquellos pasadizos. Cuando la desigualdad social implica una posibilidad mayor de morir, la puerta hacia el futuro es una igualdad social más radical y substantiva, una forma más consciente de libertad colectiva y una movilización masiva contra la violencia tanto en las formas explícitas como en las más elusivas. Si queremos reparar el mundo, o mejor dicho, el planeta, es necesario liberarlo de la economía de mercado que trafica y se beneficia de la forma como distribuye la vida y la muerte. Una política de vida no debería ser reaccionaria, ni tendría que reducirse a un vitalismo simple. Al contrario, tendría que ser una reflexión sobre las condiciones de vida compartidas para hacer realidad una igualdad más radical y para cumplir

con un mandato no violento de carácter global. Quizá esa es la forma de empezar el mundo de nuevo –aunque este mundo ya está en marcha–, de reparar con la mirada al frente, para decirlo de algún modo, mientas nace un nuevo imaginario a partir de las angustias del presente.

EPÍLOGO:
TRANSFORMACIONES

He mencionado antes que uno podría esperar que la consideración de ser merecedor de duelo pertenezca solo a aquellos que han fallecido, sin embargo, creo que ser merecedor de duelo opera ya en vida, como una característica atribuida a criaturas vivas, aquellas que van por ahí sabiendo que sus vidas, o las vidas de sus seres queridos, pueden desvanecerse en cualquier momento y sin dejar huella. Algunas ya saben que estarán, o pueden estar, sujetas a una muerte temprana y violenta, y el día transcurre a la sombra de esta convicción. Consideremos un colapso repentino o gradual del mundo que trae consigo la necesidad de huir, y confiar en un horrible extraño para trasladar a la familia a través del Mediterráneo, un hombre que actúa para lucrarse y con un barco precario, y que finalmente los barcos malteses hacen retroceder la embarcación, o que la barca vuelca sin esperanza de rescate, o que la guardia costera italiana o griega la descubre y detienen a los tripulantes por un periodo indefinido, o que resulta imposible el tránsito, con unas fronteras brutalmente cerradas y unas condiciones insalubres, con la negación de los derechos nacionales e internacionales, y la reiterada cuestión de cómo

sobrevivir, moverse y llegar, y cómo hacer todo esto con otros que están histórica y geográficamente atrapados en la misma situación.

He sugerido que ser merecedor de duelo es una condición necesaria para la igualdad. Tiene que ver con el hecho de que tu vida cuente, o, podríamos decir, tiene que ver con ser un cuerpo que importa. Así pues, la afirmación del derecho a ser llorado es una de las demandas centrales de Black Lives Matter, uno de los movimientos sociales más potentes de los últimos tiempos, cuyo nombre es también un eslogan. No hay que menospreciar el eslogan ni considerarlo una herramienta política. Esto también ocurre con Ni Una Menos, un eslogan que se convirtió en el nombre de un movimiento. Una acción que se convierte en el nombre que designa un grupo que se ha formado en torno a un significante investido de afecto. Y en ambos casos, el movimiento ha cruzado fronteras incluso cuando tanta gente no puede hacerlo.

Mi argumento aquí es doble: el primero es que Black Lives Matter es a la vez una forma de luto público, una forma de reunión y no reunión, encarnada y virtual, que cruza fronteras y no está sujeta a ningún bloqueo. Podríamos llamar al movimiento un contra-contagio. En los últimos meses, cada vez que la policía mata a una persona negra desarmada, una persona que está descansando en la cama de su casa (Breonna Taylor), corriendo en dirección contraria (Walter Scott) o haciendo footing en la calle (Ahmaud Arbery), decenas de miles de personas salen a la calle para protestar por ese asesinato. El nombre del grupo, Black Lives Matter, comunica que las

vidas de los negros no se pueden eliminar tan fácil y arbitrariamente, que se hará frente a la desvalorización de las vidas de los negros por parte de la supremacía blanca cada vez que suceda, y que al marcar y llorar estas vidas, incluso si no conocíamos a las personas, estamos insistiendo en que deberían haber vivido más y durante más tiempo, que estas muertes fueron actos criminales de la policía, y que la policía debería rendir cuentas o, de hecho, que la propia policía debería ser disuelta.

A partir de la afirmación del merecimiento de duelo, ha surgido un conjunto concreto de propuestas políticas. Sin embargo, esta política de duelo no se acaba con esta reivindicación. Esto es más difícil de hacer en el caso de todos aquellos que son «abandonados para morir», abandonados al virus sin un techo o una atención sanitaria adecuada. También es una forma de dejar morir la política tácita de la racionalidad de mercado, que acepta un cierto número de muertes como necesarias para mantener en funcionamiento la economía. El ahora desvanecido expresidente de Estados Unidos recibió con los brazos abiertos la inmunidad colectiva durante su mandato, reviviendo el espíritu de la eugenesia, y aceptando que los fuertes y ricos sobrevivieran y que los pobres y aparentemente «débiles» mentales murieran. «¡Que [el virus] se extienda!» fue uno de sus lemas, que se traduce como «que se muera todo aquel que va a morir de esta enfermedad para que la economía se mantenga sana, ya que la salud de la economía es más importante que la salud de los más vulnerables» –una forma traicionera de maltusianismo, pero también

una expresión exaltada de una pulsión de muerte que podría haberle quitado la vida y que casi lo hizo–.

Al igual que Black Lives Matter, Ni Una Menos ha salido a las calles para oponerse a la violencia contra las mujeres, incluyendo la violencia doméstica y la violación, pero su programa es complejo e introduce una nueva visión de lo político: se opone a la dictadura, a las formas contemporáneas de revisionismo, a las desigualdades salariales para las mujeres, a la explotación capitalista y al extractivismo, y también promueve la democracia radical en forma de parlamentos abiertos y asambleas que deciden acciones comunes, recordando los parlamentos espontáneos que surgieron en la calle tras la caída del último dictador argentino. Sobrevive al confinamiento provocado por la pandemia extendiendo su solidaridad entre regiones y de forma telemática, pero también a través de nuevas publicaciones y nuevas formas de reunión en línea. Por supuesto, Ni Una Menos no solo salió a las calles, sino que se apoderó de ellas, impidiendo incluso que la policía argentina patrullase la ciudad. Agrupamientos similares llenaron las calles de Ecuador y Chile, de Colombia, Puerto Rico y México, y el movimiento, incluyendo su propuesta de una huelga feminista, se trasladó a Italia y Turquía, si bien las grandes concentraciones (a veces hasta tres millones de personas) tuvieron lugar en las calles de América Latina. Esto supuso concentraciones muy grandes y próximas, que ahora no están permitidas, pero lo que sí se hace es: a) reflexionar sobre el movimiento, su pasado y futuro, y b) publicar libros, como la traducción al inglés de *La potencia feminista*, de Verónica Gago, que

establece los términos de la huelga feminista como acontecimiento y como proceso colectivo en curso.[1] Un movimiento político nunca es solo organizar una gran concentración de gente, como podemos comprobar cuando se forman redes y la lectura y la escritura se convierten en parte de un proyecto revolucionario feminista. En tiempos de pandemia es especialmente importante recordar la visión de Gago, que recupera el pensamiento político de Rosa Luxemburg de que la huelga siempre va más allá del acto, del evento, marcando *un vector de temporalidades* del cual surge o puede surgir un nuevo horizonte temporal. Los eslóganes y las reuniones empiezan a articular esta nueva sociabilidad y, para Gago, los «gestos de repulsión» son clave tanto para la revuelta como para la huelga.[2] Las mujeres salen de sus casas para tomar las calles, y aunque muchas mujeres se han visto obligadas a volver al confinamiento doméstico, existen maneras para forjar lazos y seguir construyendo conexiones sociales que auguran o prefiguran formas futuras. Para Gago, la huelga feminista está unida a la asamblea general, la *asamblea* entendida como «dispositivo situado de inteligencia colectiva», que significa, a la vez, un lugar y una práctica para pensar juntas sobre problemas comunes y también sobre el mundo común que debe ser construido.[3]

1. Verónica Gago, *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Madrid: Traficantes de sueños, 2019. Véase también Verónica Gago, Marta Malo de Molina y Luci Cavallero (ed.), *La internacional feminista: Luchas en los territorios y contra el neoliberalismo*. Madrid: Traficantes de sueños, 2020.
2. Verónica Gago, op. cit., p. 44.
3. Ibíd., p. 155.

Repasando el legado de Rosa Luxemburg para nuestra época, Gago relaciona la praxis de la revolución con la crítica de las finanzas bajo el neoliberalismo, el desposeimiento colonial y las formas patriarcales del terrorismo de Estado dirigido contra las mujeres, las personas trans y travestis, los trabajadores precarios y los indígenas. Un gran número de teorías y prácticas inciden en este trabajo intelectual, pero también se relacionan con un conjunto de colaboraciones transregionales que no se basan en reuniones y asambleas en todo momento. De hecho, para llevar a cabo un análisis transregional y transversal en principio no es necesario reunirse físicamente. Lo más importante en esta época son las acciones que mantienen viva la relación entre afecto y acción, que transforman la repulsión y la indignación en potencial colectivo y promesa revolucionaria. Solo a través del poder acumulativo de pequeñas acciones se mantiene vivo el potencial revolucionario. Igualmente importante es la reivindicación de conservar la vida, es decir, exigir las condiciones para vivir, que incluyen poner fin a los asesinatos de mujeres, gente de color, personas trans y queer, y todos aquellos que son castigados o eliminados debido a sus filiaciones políticas. La oposición a la violencia sexual está, por lo tanto, unida a la violencia ejercida por el Estado tanto en dictaduras como en regímenes de economía neoliberal.

Ninguna gran protesta resulta exitosa sin un trabajo entre bastidores. Tal como explica Alicia Garza al hablar de Black Lives Matter (a ella se debe este término), el trabajo de la política consiste en formas meticulosas y comprometidas de

establecer alianzas para que, cuando llega el momento, el encuentro sea inmediato y esté focalizado. Todo encuentro está condicionado y se ve sobrepasado por su red de alianzas, y la totalidad de una red nunca se muestra a la vez.

Y una alianza es parte de lo que hemos visto surgir en 2020 con las asociaciones de ayuda mutua,[4] grupos fuera de la familia nuclear y redes de cuidados en expansión. *El manifiesto de los cuidados*, escrito de manera colaborativa por activistas y autoras feministas en Londres,[5] nos pide que no consideremos el cuidado como una actividad privada y aislada, sino como una forma de poder con potencial para cambiar las prácticas globales y las instituciones, y para transformar el mundo. Dejando a un lado las especulaciones sobre la esencia de lo femenino, la llamada a «cuidar» resuena con el feminismo revolucionario de Gago al lanzar una crítica tonificante al lucro neoliberal. *El manifiesto de los cuidados* une la transformación de las relaciones de parentesco con la división del trabajo por género y el activismo ecológico, y lo hace recurriendo al ideal feminista de interdependencia, que va más allá del modelo diádico para alcanzar un entrelazamiento de intersubjetividad. Autoras como Catherine Rottenberg y Lynne Segal insisten en que la capacidad de reflexión en

4. Dean Spade, *Mutual Aid: Building Solidarity During This Crisis (And the Next)*. Londres: Verso, 2020.

5. The Care Collective, *The Care Manifesto: The Politics of Interdependence* (2020), que incluye a Andreas Chatzidakis, Jamie Hakim, Jo Littler, Catherine Rottenburg y Lynne Segal; *El manifiesto de los cuidados. La política de la interdependencia*. Barcelona: Bellaterra ediciones, 2021.

medio de esta época apremiante es una necesidad política.[6] También destacan algunas de las complejidades psicoanalíticas del cuidado y de los trabajos de cuidados al recordarnos que, etimológicamente, el término *care*, «cuidado» en inglés, viene de *caru*, un término que incluye compromiso, ansiedad, pena, dolor *y trastorno* [la cursiva es de la autora].[7] Aunque creo que Merleau-Ponty no lo demuestra, el argumento deja claro que el cuidado nos implica en la vida de los demás, dibujando y animando una política prometedora para nuestro tiempo. Tenemos un ejemplo en las redes de cuidados que funcionan fuera de las oficinas y estructuras gubernamentales, y que ofrecen transporte, reparto de alimentos y techo para aquellos que lo necesitan, y amplían los círculos de apoyo a través de redes en línea que producen efectos materiales, constituyendo nuevas infraestructuras sociales ante aquellas ineficaces o ausentes. Los principios normativos para este movimiento incluyen, como ya mencioné, la interdependencia, la solidaridad social y la crítica revolucionaria. Buscan ofrecer condiciones para la vida, para vivir, para vivir juntos. Las propuestas solidarias de cuidados son lo opuesto al asesinato brutal y a dejar morir. Y tanto en el caso de Black Lives Matter como en el de Ni Una Menos,[8]

6. Véase también Catherine Rottenberg y Lynne Segal, «What is Care?», Goldsmiths Press, consultado el 10 de julio de 2021. https://www.gold.ac.uk/goldsmiths-press/features/what-is-care/

7. Ibíd., p. 27.

8. https://www.theguardian.com/global-development/2020/jun/04/niunamenos-five-years-on-latin-america-as-deadly-as-ever-for-women-say-activists.

la oposición al asesinato como obligación moral solo adquiere una forma sustancial cuando va unida a una crítica más amplia y a una oposición a la desigualdad y explotación institucionales.

Simplemente añadiría que, en cuanto reconozcamos la distribución desigual del derecho de los vivos a ser llorados, nuestros debates sobre igualdad y violencia se transformarán, y tendremos un entendimiento más robusto de la relación que existe entre ambos ámbitos. Para que la igualdad y las condiciones adecuadas de vida se conviertan en características generalizadas de nuestro mundo, deben ser afirmadas y reclamadas precisamente por aquellos cuerpos que aún se esfuerzan por vivir, por asegurarse esas condiciones de vida, unos cuerpos cuyo esfuerzo vital se convierte en la sustancia misma del pensamiento y de la protesta transformadora.

En Norte América, durante el invierno de 2022, mientras la variante delta del virus disminuye y se propaga la variante ómicron, queda claro que las celebraciones que proclamaban que la pandemia se había terminado eran más una esperanza que una realidad. En julio de 2021, Eritrea, Burundi, Tanzania y Corea del Norte aún no habían comenzado con la vacunación, y Haití y Chad acababan de empezar. Por lo tanto, es aún más importante entender cómo las desigualdades globales, enredadas en el racismo, establecen las posiciones desde las cuales puede narrarse la historia de la pandemia. En Estados Unidos y Reino Unido, los medios de comunicación informan de niveles crecientes de indignación entre la población que considera que es su «derecho» acabar con la pandemia

y proseguir con sus vidas de acuerdo con su libertad personal. Esta forma de libertad se expresa como un derecho justo, el derecho a deshacerse del Estado y sus mandatos sobre la salud, el derecho a enfermar y hacer enfermar a otros, el derecho a propagar la muerte si ese es el deseo de uno. La rabia es la voz de la libertad personal al abandonar la vida común o compartida, los ideales de libertad colectiva y el cuidado de la tierra, de las criaturas vivas, incluyendo a los seres humanos. La rabia puede ser el último suspiro de una versión de libertad personal que entendía la persona como algo limitado por la piel –distinta y aislada–, la fantasía de cerrar todas las aberturas salvo para promover el consumo y el placer para el individuo, la fantasía de que podemos controlar y determinar individualmente lo que el mundo deja entrar y lo que nosotros ponemos en el mundo. Estos «individuos» se imaginan a sí mismos separados del aire y el suelo tóxicos, de los microbios y las bacterias. El cuerpo es poroso y como tal no es ni una frontera pura ni una abertura pura, sino una negociación compleja entre ambas situaciones, y con un modo de vida en el que la respiración, la alimentación, la digestión, el bienestar, la sexualidad, la intimidad y la asimilación del cuerpo de los otros son todos requisitos para uno mismo, y para el mundo. No podemos vivir realmente sin asimilar a los demás, sin encontrarnos dentro de sus poros. Porque ahí es donde vivimos, fuera del yo acotado y sus presunciones, en relación con un mundo que nos sustenta, una Tierra y sus hábitats, incluidos los hábitats humanos, que dependen de una política comprometida con un mundo en el que todos

podamos respirar sin miedo al contagio, a la contaminación o a la fuerza policial, donde nuestro aliento se entremezcla con el aliento del mundo, donde ese intercambio de alientos, sincopados y libres, se convierte en lo compartido, nuestro común, por así decirlo.

ÍNDICE

1. SENTIDOS DEL MUNDO: SCHELER Y MERLEAU-PONTY. FENOMENOLOGÍA Y PANDEMIA 7

2. PODERES EN LA PANDEMIA: REFLEXIONES SOBRE LA VIDA RESTRINGIDA 61

3. EL ENTRELAZAMIENTO COMO UNA CUESTIÓN ÉTICA Y POLÍTICA 89

4. DERECHO DE DUELO PARA LOS VIVOS 117

EPÍLOGO: TRANSFORMACIONES 131

La pandemia ha alterado nuestra visión del mundo. Ahora, más que de un «mundo común», deberíamos hablar de muchos «mundos» que se superponen, si tenemos en cuenta que gran parte de los recursos no son compartidos equitativamente entre todos. ¿Cómo deberíamos vivir en este mundo? ¿Qué hace falta para que el mundo sea habitable? La destrucción medioambiental, la pobreza, el racismo, las desigualdades, la violencia social, incluida la violencia contra las mujeres y las minorías sexuales, son, sin duda, cuestiones que condicionan el modo de vivir individual y colectivo.

Para que la vida sea digna de ser vivida es necesario reivindicar nuestra interdependencia, la implicación de los unos con los otros, y adquirir un compromiso firme con el planeta y sus habitantes, humanos y no humanos, para respirar en un auténtico «mundo común».

Edición en colaboración con

CÀTEDRA FERRATER MORA

Universitat de Girona

9 788412 542745